ع. العروي ■ ع. كيليطو ■ ع. الفاسي ■ م. ع. الجابري

# المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية

معالم




دار توبقال للنشر

غسان السيد

13-08-2000

# المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية

# جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية

2

## المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية

1

# المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية

ع. العروي ـ ع. كيليطو ـ ع. الفاسي ـ م. ع. الجابري

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار
بلفدير. الدار البيضاء 05 ـ المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

تمّ نشرُ هَذَا الكِتاب ضِمْنَ سِلْسِلَة

# مَعَالِم

الطبعة الأولى، 1986


رقم الإيداع القانوني : 1986/416

# تقديم

إن الاهتمام بالنقاش المنهجي لا يرجع إلى مجرد فضول فكري أو نشوة ذهنية، فهو من كُنه ما لَنا من قدرة على الإبداع والتجديد والتوضيح.[1] وإن ما هو جوهري في عالم الفكر هو أن نفهم أولاً، وأن نُعير لكل طريقة ما يجب لها من عناية، ثم ننظر إليها بروح نقدية تُنيرنا. ولا نسعى إلى الدحض فيحجب أنظارنا عما يمكن أن يغنينا به الآخرون.[2]

لقد رمت «مناظرة المنهجية» إلى إبراز غِنى العمل المنهجي في مجالات الأدب والعلوم الإنسانية، وهو غنى لا يقيده شيء خارج الالتزام بالروح العلمية والأسس المنهجية العامة. فنحن نعيش، كما قيل، مرحلة تعددية لا يستطيع فيها أيُّ منهاج أن يزعم لنفسه السيادة والتفرد بأي مجال. ولا شيء يحول بين البَاحث في هذا الميدان المعقد المتنوع وبين أن يسلك أيَّ طريق يتيح له بلوغ غايته في الفهم والتفسير والقدرة على توقع الظاهرات.[3] ويعلِّمنا تاريخُ العلوم أنه لا توجد قاعدةٌ واحدة، مهما يكن قدْر رسوخ أساسها في الميدان الابستيمولوجي، لم تنتهك في لحظة أو أخرى. ولم يعد من الممكن الإيمانُ بوجود منهاج قائم على مبادئ دائمة يلزم الخضوع لها فيما يتعلق بمسائل العلم. «إن المقاييس المنهجية ليست في مأمن من كل نقد، إذ يمكن إعادةُ فحصها وتحسينُها وتعويضُها بأفضل منها».[4]

---

1) G. Holton, L'imagination Scientifique, Gallimard, 1981, p. 224.

2) F. Alquié, Signification de la philosophie, Hachette, 1971, p. 24.

3) A. Regnier, in Anthropologie et calcul, p. 28-32.

4) P. Feyerabend, contre la méthode, Seuil, 1975, pp. 20-200.

إن المناهج، مهما تكن، يأتي عليها يوم، بعد أن تعطي كل ثمارها، فتفقد خصوبتها وتصبح عاجزة عن أن تفيدنا بشيء أوْ أن تعرفنا بجديد. ولذا فإن أنجع ما يكون حديثنا عن المنهاج، ليس في ضبط قواعده وتحديدها أدق تحديد، ولا «عندما يقوم وحده كصرْحٍ نَسَقِي أو معياري، ولكن عندما يكون خصباً هنا والآن».(5)

لقد جرت العادة على أن تُعدّ ممارسة العلوم الإنسانية دون ممارسة العلوم الأُخرى مرتبة، لأن مناهجها أقل دقة وإحكاماً، مع أنه «يمكن القول بأن الأمر على عكس ذلك، فالعلوم الإنسانية ما تزال في بداية الطريق، وتقتضي إذن من المشتغلين بها أن يكونوا أقدر العلماء على تفادي الوقوع في شراك البداهة، وأقدرهم على التوضيح والتحديد.

ولكن قلما يحكم، في هذا الميدان، حسب الصعاب التي يقع التغلب عليها، وإنما تراعى النتائجُ التي يتم الوصول إليها».(6)

كما جرت العادة أيضا على أن تولى أفكار الباحثين والكاتبين بأكبر قدر من العناية، إن لم يكن كل العناية، ونادراً ما يصرف النظر إلى المناهج أو الطرائق المستخدمة في معالجتها، مع أن عدد الأفكار والمفاهيم محدود ولا تأتي الجدة غالباً إلا من التجديد في طريقة النظر إليها أو التأليف بينها.(7)

وقد رأت جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية أن تخصص الحلقة الأُولى من مناظرة المنهجية للفكر العربي القديم، فجوهر كينونتنا، كما قال يَاسْبِرْز، يرتكز على نوع من التمثل لأُساسنا التاريخي. وإن قدرتنا على الإبداع تكمن في قدرتنا على إعادة توليد الأفكار التي تلقيناها عبر التاريخ.(8) وبدون المناهج الصالحة تبقى المعطياتُ خرساءَ نستنطقها فلا تجيب.

لقد خصصت هذه الحلقة الأُولى للمنهجية في الفكر العربي القديم موضوعاً وممارسة : موضوعاً لأن هذا الفكر غنيٌّ في مضمونه الإبستيمولوجي. وإذا ما عُرفت أو دُرست بعض جوانب هذا المضمون فقد بقيت جوانبُ أخرى في حاجة لأن تبرز أو أن تعمق دراستُها. ثم ممارسةً لأن ثلة من الباحثين عندنا حاولوا أو

5) M. Serres, in Histoire de la philosophie, Encyclopédie de la Pleïade, vol. II, p. 513.

6) A. Regnier, La Crise du langage scientifique, ed. Anthropos, 1974, p. 359.

7) ارثر لفجوني، سلسلة الوجود الكبرى، ترجمة ماجد فخري، دار الكاتب العربي، 1964، ص. 42.

8) مارتن هيدجر، ما الفلسفة . دار النهضة العربية، 1964، ص. 61.

أقدموا على تطويع مناهج حديثة في دراساتهم للفكر العربي من أجل استجلاء سماته وتحديد مكانته في تسلسل الفكر العالمي والتطور الحضاري.

هـذا ولَـوِ الْتـزم الجميـعُ بـالحـديث عن منـاهجهم التي أوصلتهم إلى مـا يعرضونه من نتائج لما وقعنا في دوغماتية عدد من النظريات الـذاتيـة، وَلَوَجَـدَ القارئ دائماً الوسيلةَ للحكم على قيمة ما يقدم له.[9]

ثم إن تقدم المعرفة لا يقبل أي تشدد أو تحجر في تحـديدنـا لمفـاهيمنـا وطرائق بحثنـا، فمعـالجتهـا بـاستمرار، والنظر فيهـا بـالتعـاقب، هـو الكفيـل بتخليصها من الإبهام وتطويرهـا.[10] وإذا مـا كـان الشـك يشكل الموقف الفلسفي الممتاز، فإن الشك العلمي لا ينحصر، كمـا قـال لِيفِي سْتْرَوْسْ، في معرفـة أننـا لا نعرف شيئاً، ولكن، كذلك، في أن نعرض ما نعتقـد أننـا نعرفـه لمجابهـة الأفكـار المعارضة له.[11]

وفي كـل هـذا وذاك خيرُ مـا ينير سبيـلَ البـاحثين الشبـاب، ويجنبهم العثرات. فالمنهاج ولا ريب مفتاحُ التحكم في كل بحث ونجوعُ كل دراسة.

الطاهر وعزيز

---

9) F. Alquié, op. cit., p. 203-204.

10) S. Freud, Métapsychologie, Gallimard, 1952, pp. 25-27.

11) C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale. Deux, Plon, 1973, p. 37.

عبد الله العروي

# المنهجية بين الإبداع والإتباع

الموضوع الذي اخترته هو المنهجية بين الإبـداع والاتبـاع.. ولكنني لن أقـدم محاضرة حول الموضوع بل سـأكتفي بعرض مـا أتصور أنـه المنهج الـذي أسير عليـه فيما أكتب. ويمكن أن نتكلم فيما بعد على قضية الإبداع لأنهـا مرتبطـة بـالكيفيـة التي أقدم بها مشكلة المنهج.

1 ـ أريد في البداية أن أحدد بعض المفاهيم. إنني أميز تمييزاً واضحاً بين :

ـ المنهج أو كما يقـال في بعض بلاد المشرق العربي البرنـامج، أي الطريقـة التي تُتَّبع لعرض موضوع من المواضيع.

ـ المنهجية وهي علم قائم بذاته، يأخـذ الطرائق المتّبعـة في دراسـات الآداب والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس، الخ... لينظر في أسسهـا العـامـة المنهجيـة دراسـة استقرائية تصنيفية مبنية على المقارنة.

ـ الإبيستيمولوجيا أو النظرية المعرفيـة التي تحـاول الفصل في مسـألـة قيمـة المناهج بالنظر إلى هدفها العام، أي تحـاول أن تكشف عن الواقع الـذي نصل إليـه بواسطة كل منهج.

أقدم هذا التمييز بين يدي لأن الاعتراضات التي يوجهها النقاد لا تفرق عادة بين المستويات المذكورة. ما يحصل عادة هو أن برنامجاً يعطي نتائج مرضيـة في

دراسة موضوع معين، فيروح صاحبه ينظر في أسسه المنطقية وهكذا يقفز من المستوى الأول إلى الثاني، وعندها يقدم الأساس المنطقي على أنه لبّ الواقع فيجيب على سؤال إبيستيمولوجي فيصبح البرنامج فلسفة أو بكلمة أخرى أنطولوجيا.

نضرب مثلا بالاقتصادية المقترنة باسم ماركس. بدأت دراسته لظاهرة من ظواهر الفعالية الإنسانية، أعطت نتائج بالمعنى الذي حدّد. بعد ذلك حصل تنظير قام به ماركس، ثم قدّمت الأسس المنطقية للتحليل الاقتصادي على أنها الواقع بل الكائن المحض، فأصبح المنهج الاقتصادي يظهر وكأنه أنطولوجيا. هذا واضح في مخطوطات 1844.

يمكن أن نرفض الاستنتاج الأخير، نرفض أن يكون الكائن هو الواقع الاقتصادي دون أن نرفض المنهج كمنهج.

قس على هذا المثال التاريخانية والبنيوية. من المنهج التحليلي نقفز إلى موقف إبيستيمولوجي، وهذا في نظري غير ضروري بل هو سبب كثير من التشويش الفكري. أقول إذن إن الاعتراضات الإبيستيمولوجية لا يجب أن تقود المعترض إلى رفض المنهج كمنهج.

يمكن أن ترفض التاريخانية أو البنيوية كفلسفة وتوظف كمنهج للتحليل في حدود معينة.

2 ـ سأبدي رأيي في كل مستوى من هذه المستويات. لكن أحبّ قبل ذلك أن أوضح ما هي المادّة التي نتعامل معها، لأن لها تأثيراً واضحاً على المنهج. المادّة هي الوثيقة المكتوبة.

إن كلامنا موجه لكل من يستعمل الوثيقة المكتوبة مهما كان تخصصه. إن الفرق بين أنواع الوثائق لا يتطابق مع التمييز في التخصصات الجامعية. الجغرافي يخرج إلى منطقة من مناطق المغرب ويلاحظ تأثير نوع من المِلْكِية على الإنتاج، وهذا لا يستغلّ الوثيقة المكتوبة، وملاحظاته المنهجية لا تهمه. لكن إذا لجأ إلى

عقد عقاري في مرحلة من مراحل بحثه وأراد أن يستعين به لفهم ظاهرة اقتصادية حالية فلابدّ له أن يستمع إلى ما نقول لأنه في الوقت الذي يستعمل الوثيقة المكتوبة لابدّ أن يخضع لقواعد معينة. وما يجري على الجغرافي يجري على الاقتصادي وعلى السوسيولوجي وعلى الفيلسوف.

والعكس أيضاً صحيح. بمعنى أن المؤرخ لما يتحول إلى أركيولوجي فقولنا لا ينطبق عليه، إذ يستعمل وثائق غير الوثيقة المكتوبة.

نحن لا نربط المنهج الذي سنتكلم عليه بالمؤرخ، بالمعنى الضيق، بل نربطه بالوثيقة المكتوبة، أيّاً كان مستعملُها.

3 ـ نبدأ إذن بقضية المنهج أو البرنامج. فيما يتعلق بالوثيقة المكتوبة لا أحد يناقش جدوى منهج المؤرخين، لكن ما هو هذا المنهج ؟

أطلقت عليه في كتابي (**أصول الحركة الوطنية المغربية**)، اسم المنهج **الفيلولوجي** حسب تعبير الفيلسوف كروتشه. معناه أنه يجب دراسة كل كلمة تأتي في الوثيقة في إطار القاموس. إذا وجدنا كلمة مخزن في وثيقة مؤرخة يجب أن نضمّنها المعنى الجاري في الوقت التي كُتِبتْ فيه الوثيقةُ ولا يمكن أن نُقحم معانيَ لاحقةً.

من الأمور التي تعوزنا قاموسٌ تاريخي يعطينا تسلسل المعاني حسب التسلسل الزمني. **لسان العرب** ليس قاموساً تاريخيا. خذ كلمة جهاد، نفتح **لسان العرب** نجد أمثلة من القرآن والشعر الجاهلي وكتب الفقه، الخ... دون أدنى ترتيب زمني، فلا يمكن أن نقول : كلمة جهاد في القرن الفلاني كانت تعني كذا، وفي القرن الفلاني كذا. وبما أن الوثيقة ترجع إلى الفترة الفلانية، فإن الجهاد فيها يحمل حتماً المضمونَ الفلاني.

أعلم أنه لا يمكن الآن تأرِيخُ كثير من الكلمات، ولكن على الأقل يجب أن نكون واعين بهذه النقطة وإلا انفتح الباب لكل تأويل.. وعندما نتكلم على المعنى القاموسي فإننا نعني القاموس العام لا القاموس الخاص الذي يمكن لكل

شخص أن يضعه لنفسه. الجهاد لا نكتب فيه وحدنا، يكتب فيه غيرنا، كيف التفاهم معهم لو لجأ كل منّا إلى قاموس خاص ؟

ألخّصُ فأقول إن البرنامج التاريخي أو الفيلولوجي يترك الأبواب مفتوحة أمام جميع التأويلات في مراحل لاحقة من البحث ولكنه يمنع بعض القراءات، نحن نميز تلقائياً بين التأويل القريب والتأويل البعيد. يمكن أن نقول ما نريد حول ابن خلدون ولكن لا نستطيع أن نؤوله على أنه ماركس قبل ماركس.

كل قراءة مقبولة ولكن بشروط ثلاثة :

**الشرط الأول** أن نحاول فهم الكلمات فهماً تاريخياً. لاشك أنه من الصعب أن نصل إلى رأي قطعي وأن نجزم أننا فهمنا الغزالي مثلاً كما فَهِمَ هو نفسه، ولكن على الأقل يجب أن نعطي الدليل على أننا حاولنا فهم جُمَلِهِ وكلمَاتِه على وجهها القاموسي. بعد هذا لنا حق التأويل. وأما التأويل المبني على الجهل أو إلغاء أوليات القراءة فهو مردود.

**الشرط الثاني** أن نفصل بين القراءة والتأويل. إذا بدأنا بالتأويل وقرأنا المؤلف على ضوء ذلك التأويل فإننا نتكلم عن مؤلف آخر غير الذي ندرسه.

**الشرط الثالث** أن نكون على استعداد للتخلي عن رأينا إذا تبيّن أننا أخطأنا القراءة. نتصور أننا كتبنا كتاباً وبَنَيْنَاهُ على فهمٍ معيّن لكلمة أُمَّة، ثم تبيّن من الدراسات اللغوية والأركيولوجية والمقارنة الألسنية أن المعنى الذي اخترناه غير صحيح، فيجب التخلي عن التأويل المقترح دون التشبث بالشبُهَات.

هناك عبارات في (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**) قد توحي أنني أشكّ في قدرة الإنسان على رصد مقاصد كُتَّاب الماضي، عندما قلت إن رُوسُو الحقيقي لا يهمنا في الحقيقة إذ رُوسُو الواقعي هو ذاك الذي أثّر في أجيالٍ متعاقبة فهمته حسب أغراضها ومعطياتها. هذا لا يستتبع أن لا مجال للتمييز بين التأويل القريب المقبول والتأويل البعيد المرفوض. المرفوض أن نقول إن رُوسُو تصوّر الدولة على شكل الشيوعية القائمة.

صحيح أن هناك ضياعاً في ميدان المعاني كالضياع الحاصل في الفيزياء حسب قانون كارنو. بقدر ما يبتعد المرء عن عصر المؤلف بقدر ما تضيع أفكاره ويصعب فهم أقواله على وجهها الكامل، لأن كل قول صريح يخفي أقوالاً ضمنية بديهية وهذه هي التي تضيع مع ذهاب الأجيال. ولكن هذا لا يعني أن القارئ حرّ وأن له الحق أن يُقَوِّلَ المؤلِّفَ ما يشاء. الفكر التاريخي، أو بعبارة أعمّ الفكر العلمي، هو ذلك الذي يحاول بكل قواه، رغم تعدد العراقل، استكشافَ ما كان يدور في ذهن هذا المؤلف أو ذاك من مُؤَلِّفِي الماضِي وإن كان يعلم أن الغاية المنشودة لا تتحقق أبداً كاملة. الحقيقة التاريخية كالحقيقة العلمية تبتعد أمامنا بقدر ما نلاحقها، لكن المهم هو بالضبط الحرصُ على الملاحقة.

في غياب إرادة استكشاف المفهوم القاموسي تعمّ الفوضى الفكرية : كل واحد يقول ما يشاء عن هذا الكاتب أو ذاك، بل نواجه خطرين قاتلين :

**أولاً :** يمّحِي الفارق الزمني ويصبح الأموات معاصرين لنا نستشيرهم ونحاورهم في أشياء مستجدّة لا يمكن أن يكون لهم فيها رأي.

**ثانيا :** نتولّى شيئاً فشيئاً منطق الكشف. يقول لسان الباحث : أنا وحدي أفهم مقصد ابن خلدون بل أفهم ما أراد قوله ولم يستطع.

الحدّ الفاصل بين الفكر التاريخي وبين غيره هو رفضه للكشف ومعاصرة الأموات للأحياء، يرفض أن يضع الدارسُ نفسَه في نفس الحلبة مع كاتب من كتّاب الماضي ويدّعي أن بينهما تفاهماً تلقائياً. الكشف له قوانينه، له منطقه، لا يمكن أن يقحم في التاريخ وإلا انعدم الفارق بين الحلم واليقظة.

**4 ـ** أصل إلى نقطة المنهجية.

لماذا النظر في المناهج المتبعة في كل تخصص ؟

أول هدف هو اكتساب الوعي التاريخي. قلنا إن القضية كلها متعلقة بالوثيقة المكتوبة، وأن المؤرخ هو أحد المتعاملين معها وليس المتعامل الوحيد. فهذا يعني ضمنياً أن المؤرخ المحترف المتخصص لا يملك بالضرورة الوعي التاريخي. قد

يؤلف الإخباريُّ الكتبَ العديدةَ في شؤون الماضي ومع ذلك يفشل في اكتساب ذلك الوعي. والوعي بالتاريخية لا يكتسب إلاَّ به بعد مقارنة المناهج المستعملة في العلوم الإنسانية وضمنها التاريخ، ونقدها نقداً دقيقاً وافياً.

نأخذ أيَّ كتاب عن تاريخ أي بلد، نجد فيه قسماً متعلقاً بالأركيولوجيا وهو علم قائم بذاته، ثم قسماً مبنياً على الوثائق المكتوبة، حسب المنهج الذي نتكلم عليه، ثم قسماً متعلقاً بالدراسات الاقتصادية التي تخضع لعلم خاص الخ... لكن القارئ عندما يتصفح الكتاب لا ينتبه إلى هذه المغايرة في أساليب البحث ويظن أن المعلومات حول الماضي كلها على مستوى واحد. بل قد يحصل أن المؤلف نفسه لا يعي هذه الظاهرة فيرتكب أخطاء استنتاجية.

نتكلم في كتب تاريخ المغرب عن البربر والعرب والأتراك والفرنسيين وكأن موقفنا إزاء هذه الجماعات المختلفة موقفٌ واحد في حين أن العكس هو الصحيح. ما نعرفه عن البربر مأخوذ من أقوال الغيْرِ، فهي معرفة غيرُ مباشرة، أما معرفتنا لعمل الفرنسيين فهي مضعّفة بمعنى أننا نعرف المخطط الفرنسي قبل أن يتحقق فيمكن لنا أن نقارن بين بدايته وبين مَا آلَ إليه.

المؤرخ المحترف يعتمد في عروضه وأحكامه على مناهج مختلفة دون أن يعي اختلاف أصولها. لذلك وجب النظر في المنهجية.

ثم إن هناك «إمبريالية التخصصات». نطاق التاريخ غير محدد فيعترض لكل موضوع ولكل ظاهرة إنسانية وبالمقابل تعتدي عليه التخصصات الأخرى : الجغرافي، الاقتصادي، الألسني الخ... كل واحد من هؤلاء يتكلم عن التاريخ. والخطر هو أن المؤرخ بدوره يلجأ إلى منهج هذا التخصص أو ذاك ويستعمله في ميدانه دون أن يطرح قضية المطابقة بين الطريقة والهدف.

منهج اللسنيات له منطق خاص، إذا أخذه المؤرخُ على عِلاَّته وعمّم استعماله بدون نقد منهجي فلربما تنكَّرَ لروح التاريخ كمنهج في البحث دون أن يعيَ ذلك. والحاسّةُ النقدية لا تزدهر إلا في إطار دراسة مقارنة لمناهج العلوم الإنسانية.

لقد كتبتُ صفحاتٍ انتقدتُ فيها اللجوء الروتيني إلى التقَاسُمِيـة لتفسير بعض مظاهر التاريخ المغربي. قلت إن التقاسُمية مقبولة في حدود وظروف معينـة، لكن إذا استُعْمِلَتْ خارج تلك الحدود فإنها تقودنا إلى آفةٍ قاضيـة بـالنسبـة للمؤرخ وهي نفيُ **الحادثة**. والمؤرخ الذي ينفي الحـادثـة يتنكَّر لِمِنْهَاجِـه ويتحول إلى شخص آخر.

مبدأُ التقَاسُمية هو أن كل الظواهر الاجتماعيـة في الحـاضر والمـاضي مرتبطـة بعضها البعض بعلاقات تواجدية، وظيفية أو غيرها، مهما اختلفتْ أصولُها التاريخية، وهكـذا تفقـد الحـادثـةُ أيـةَ قيمـة تفسيريـة. لكن بهـذا المنطق لا نستطيع أن نفهم ظاهرة الزَّاوِيـة مثلا، لأن كل زاويـة تبـدأ بحـادث غير منتظر في إطـار العلاقـات الوظيفية القائمة، والحادثُ هو بـالطبع وصولُ شيخ إلى منطقـة وبنـاءُ زاويـة فيهـا والشروعُ في الـدعوة. فـالأنثربولوجي الـذي يتعـامل عـادة مع موادَّ أسطـوريـة لا تؤرخ للحوادث يقول : أصـل الـزاويـة لا يهمٌ، في حين أن الأصـل أو البـدايـة هـو بالضبط ما يهمُّ المؤرخ. لكن هذا لا يعني أن المؤرخ لا يلجـأ أبـداً إلى التقَـاسُمِيـة كطريقة للبحث. عندما تكلّمتُ على المخزن كنظـام متكـامل، حـاولت أن أصوره بمنطقه الداخلي ووجدتُ نوعاً من التعادل بين أجزائه وهكـذا اقتربتُ في تحليلي، من النمـط التقَـاسُمِي، إلاّ أنني، في نفس الوقت، أوضحتُ أن هـذا التكـامـل الـذي جعـل التصـور التقَـاسُمي مُمْكنـاً هـو نفسـه محـدَّدٌ تـاريخيـاً. إني لم أتكلّم إلاّ على المخزن الذي كان قائماً من 1757 إلى 1912. بعد هـذا التـاريخ برز الحـدثُ وغيَّرَ النظامَ بكامله.

كذلك التحليل الفلسفي له، في نظري، منطق خاص يجب الوعي به قبل أن نلجـأ إليـه في ميـدان خـارج تخصّصـه. الفلسفـة تنطلـق من المطلـق وتبحث عن المطلق، وهذا يوجد في كل زمن. الفلسفة تنفي التطور الزمني، وهذا النفي واضح حتى عنـد أكبر الفـلاسفـة اهتمـامـاً بـالـزمن أعني هيغـل. الفـلاسفـة الكبـار كلهم متعاصرون ويتحاورون باستمرار.

هذا النوع من التحليل أيضاً مقبول ولكن في حدوده. وهذا ما حاولت إبرازه في دراستي لبعض المفاهيم. لما تناولت مفهوم الحرية حدّدت الإطار الزمني إذ كلٌّ جديد في مفهوم الحرية ناتجٌ عن تطور. إذن الحرية ليست مفهوماً بل تراكمُ مفاهيم. لكن داخل فترة معينة يستقر المفهوم فيمكن للفيلسوف أن يحلله على أساس مضامينه المحقَّقة والمحتملة. أعني أن يذهب به إلى أقصى الممكن وبذلك يخط أفق المفهوم لمجموع الفترة وهذا ما يفسر لنا ظاهرتين :

**الأولى** كون الإشكال يبقى قائماً لمدة طويلة. مادامت الأسس العامة للحياة قائمة إلاّ والتحليل الفلسفي صحيح.

**الثانية**، ظاهرة الاستكشاف أو استشراف المستقبل.

من هذه الوجهة كلام هايدغر صحيح، أي إن همّ الفلسفة هو تأمل الكائن لأنه لا نهاية للكائن إطلاقاً ولكن في نفس الوقت لا فصل في الفلسفة ولا فرق بينها وبين الشعر.

فالتحليل المفهومي له فائدة، لاشك في ذلك، إذ يوضح لنا مضامين كل مفهوم نستعمله ولكن بشرط أن ندرك أن المفهوم له نفوذ تاريخي في فترة معينة. الحرية عند المؤرخ تتشكّل، وكلٌّ شكل من أشكالها يبدأ وينتهي في فترة محدودة. فالمؤرخ يستعمل التحليل المفهومي لكن في إطار خاص به، والفيلسوف يستعمله لهدف خاص به وهذا التمييز في الاستعمال لا يتضح إلا بعد دراسة المنهجية، التي تبيّن لنا خصوصية كلّ منهج حتى عندما يستعين بمناهج تخصصات أخرى. بدونها يقع الاقتراض المتبادل ولكن يرافقه الخلط.

4 ـ أقول بإيجاز في موضوع الإيبستيمولوجيا إن منطق المنهج يقدم كأنه أساس الكون. أقصى ما يصل إليه المؤرخ هو أنه يبرهن أن هذا الحادث جاء بعد هذا فينشأ عن ذلك نوع من الإدراك التلقائي كما عندما نرى شخصاً يزلق فيجرح فنقول الزلق سبب الجرح، بل لا نسأل عادة عن الجرح إلا إذا لم نعرف أن هناك

زلقاً سابقاً عليه. فيعترض غير المؤرخ قائلاً : هذا ليس بتفسير. التولّد لا يستتبع الإقناع. فالسببية العلمية غير ذلك.

وبعد مقارنة المناهج المتبعة ووضع أسس المنهجية نصل إلى الخلاصة التالية :

توجد أربع علاقات : العلاقة التولدية يقول بها المؤرخ، والعلاقة التزامنية (في الحقيقة غير مرتبطة بالزمن) يقول بها عالم الطبيعة، والعلاقة الرياضية، والعلاقة الاحتمالية.

عادة عَمَلُ الإبيستيمولوجيين يقف عند هذا الحدّ ولكن إذا فعلوا ذلك فإنهم لا يزالون على المستوى الثاني، أي مستوى المنهجية. أما إذا كان لهم همٌّ فلسفي، بمعنى أنهم يريدون أن يكشفوا عن ماهية الكائن، فحينئذ تنقلب عندهم الإبيستيمولوجيا إلى أنطولوجيا.

وهنا تتحدد الأجوبة حسب التخصصات. الأول يقول : الكائن هو الزمن، والثاني : الكائن هو المكان أو المادة، والثالث : الكائن هو العدد (وقد قال بهذا فيتاغوراس وغليله)، والرابع يقول : الكائن هو الاحتمال أي البخت.

طبعاً هذه المواقف ضمنية إذ تتداخل فيها الفلسفة والمعرفة الصوفية، لكن إذا تعمقتم فيما يكتب اليوم تحت مادة إبيستيمولوجيا وبأسلوب غامض ومعقد (على الأقل في أوروبا وفي فرنسا بخاصة، أما في أمريكا فالحال مختلف)، تجدون مواقف ميتافيزيقية وصوفية.

أقول إني فيما أكتب أصِلُ إلى عتبة هذه المشكلات وأتوقف.

بل أذهب إلى أبعد من هذا، في قناعتي أنه لا يمكن لأحدٍ أن يفصل فيها، وليس من الضروري أن نفصل فيها، في الظروف التي نعيشها نحن العرب.

أتلقاها كما أتلقى الأعمال الأدبية والفنية للاستِمْتاع أو للرياضة الفكرية.

# مسألة القراءة

نتكلم أحيانا عن القراءة المُغرضة، أو التأويل المُغرض. ونقصد بهذه العبارة القراءة التي تصدر عن سوء نية، عن نية مبيتة للإساءة إلى النص المقروء، أو إلى صاحبه.

ما هي، بالمقابل، القراءة غير المغرضة ؟ أهي التي تصدر عن حسن نية ؟ ولكن ما معنى حسن النية عندما يتعلق الأمر بالقراءة ؟ يكفي أن نضع السؤال ليبرز ـ فيما أعتقد ـ مشكل كبير، وهو : كيف ينبغي أن نقرأ ؟ ماهي شروط ومقاييس القراءة الجيدة ؟ هذا السؤال بدوره يُبرز مشكلا من نوع آخر : مَنْ سيحكم على قراءةٍ مَّا بأنها جيدة أو رديئة ؟ مَنْ سيقول القول الفصل ؟

ما هو مسلم به اليوم هو أن القارئ يقرأ النص انطلاقاً من اهتمامات تخصّه أو تخصّ الجماعة التي ينتمي إليها. القارئ يهدف دائماً، من خلال قراءته إلى غاية، إلى غرضٍ. سواء كان حسَن النية أو سَيِّء النية فإنه يسعى إلى إثبات غرض من الأغراض. بهذا المعنى فإن كل قراءة مغرضة !

لذلك يُشبَّه القارئ ببْرُوكِسْت. وبروكست هذا قاطع طريق يوناني كان يعذِّب ضحاياه بطريقةٍ فريدة من نوعها. كان له فراشان : فراشٌ كبير وفراشٌ صغير. فكان يطرح المسافرين الطويلي القامة على الفراش الصغير والمسافرين

القصيري القامة على الفراش الكبير. ثم يعمد إلى أرجل الطويلي القامة فيقطعها لأنها تتعدى الفراش الصغير. أما القصيري القامة فكان يجذب أرجلهم وأيديهم حتى يكونوا تماماً على قد الفراش الكبير...

بشيء من المبالغة نستطيع أن نقول إن هذا هو حال القارئ. القارئ يقطع أجزاء من النص ويجذب إليه أجزاء أخرى حتى تنسجم مع التأويل الذي يقترحه ـ أو يفرضه ـ على النص.

لحسن الحظ فإن القارئ الذي يعذب النص لا ينجو من العقاب. ذلك أن لقصة بروكست تتمة. فلقد تسلَّط عليه بطلٌ من الأبطال في يوم من الأيام وأذاقه نفس العذاب الذي كان يذيقه لضحاياه.

سبق لي أن القيت عرضا[1] أوردت فيه بعض العموميات حول مسألة القراءة. اليوم أود أن أتعرض لنفس المسألة، ولكن عن طريق تحليل حكاية من **ألف ليلة وليلة**. هذه الحكاية تبدأ، في الطبعة التي اعتمدت عليها[2] في الليلة الثالثة وتنتهي في الليلة التاسعة.[3] وكما يحدث كثيراً في ألف ليلة وليلة، فإن حكاية الصّياد ترتبط بحكايات أخرى، بأربع حكايات على الأقل، أي أنها تتوقف ثم تستأنف فيما بعد. مبدئيا ينبغي أن آخذ بعين الاعتبار الحكايات الخمس نظراً لارتباطها الوثيق ببعضها البعض، إلا أنني سأكتفي بحكاية الصّياد. طبعاً باختياري هذا سأقطع رجلي النص، لكن لي بعض العذر. فلا يُعْقل أن أنسخ الحكايات الخمس، لأن ذلك سيتطلب مساحة طويلة. ولا يُعْقل أن ألخص الحكايات، لأن التلخيص كما هو معلوم، ليس بالعملية البريئة، إذ كل تلخيص مغرض. التلخيص عملية بروكستية عنيفة.

---

1) في إطار ندوة نظمتها جمعية موظفي كلية الآداب في شهر يناير 1985.

2) المطبعة العامرة العثمانية، الطبعة الثالثة، 1311.

3) الجزء الأول، ص ص 10 ـ 24.

حكاية الصياد معروفة لدى الجميع، ولكن بما أن تحليلي سيتركز على جزئيات دقيقة أرى لزاما عليَّ أن اكتب بعض فقراتها وألخص فقرات أخرى بالرغم من شعوري بمساوئ التلخيص :

«قالت بلغني.. أنه كان رجل صيّاد وكان طاعناً في السّن وله زوجة وثلاثة أولاد وهو فقير الحال، وكان من عادته أنه يرمي شبكته كل يوم أربع مرات لا غير. ثم إنه خرج يوماً من الأيام إلى شاطئ البحر ورمى شبكته».

في المرة الرابعة صبر «إلى أن استقرت (الشبكة) وجذبها فلم يطق جذبها وإذا بها اشتبكت في الأرض... فتعرض وغطس عليها وصار يعالج فيها إلى أن طلعت على البر وفتحها فوجد فيها قمقماً من نحاسٍ أصفر ملآن وفمه مختوم برصاص عليه طبع خاتم سيدنا سليمان، فلما رآه الصّياد فرح وقال : هذا أبيعه في سوق النحاس فإنه يساوي عشرة دنانير، ثم إنه حرّكه فوجده ثقيلاً فقال، لابد أنني أفتحه وأنظر ما فيه... ثم إنه أخرج سكيناً وعالج به الرصاص إلى أن فكه من القمقم». حينئذ «خرج من ذلك القمقم دخان صعد إلى عنان السّماء ومشى على وجه الأرض... ثم انتفض فصار عفريتاً»

بعد ذلك يظن العفريت أنه واقف أمام سليمان فيقول : «يا نبيّ اللّه، لا تقتلني فإني لا عدت أخالف لك قولا... فقال له الصياد : أيها المارد... سليمان مات من مدة ألف وثمانمائة سنة ونحن في آخر الزمان، فما قصتك وما حديثك وما سبب دخولك في هذا القمقم ؟ فلما سمع المارد كلام الصياد قال : ... أبشر... بقتلك في هذه الساعة أشر القتلات».

ثم يروي له أنه عصى سليمان فأودعه في القمقم وألقى به في البحر. ومع مرور الزمن ازداد غضب الجني فقرر أن يقتل الشخص الذي يخلصه. فقال له الصياد : «اعف عني إكراماً لما أعتقتك، فقال العفريت : وأنا ما أقتلك إلا لأجل ما خلصتني».

«فقال الصياد : هذا جني وأنا إنسي وقد أعطاني الله عقلاً كاملاً وها أنا أدبر أمراً في هلاكه بحيلتي... ثم قال للعفريت : ...بالاسم الأعظم المنقوش على خاتم

سليمان أسألك عن شيء وتصدقني فيه ؟ قال : نعم... فقال له (الصياد) : كيف كنت في هذا القمقم والقمقم لا يسع يدك ولا رجلك، فكيف يسعك كُلُّك ؟ فقال له العفريت : وهل أنت لا تصدق أنني كنتُ فيه ؟ فقال الصياد : لا أصدقك أبداً حتى أنظرك فيه بعيني».

انطلت الحيلة على الجني فتحول إلى دخان ودخل في القمقم «وإذا بالصياد أسرع وأخذ السدادة الرصاصية المختومة وسدّ بها فم القمقم ونادى العفريت وقال له : ... ألقيك في البحر، وإن كنت أقمت فيه ألفاً وثمانمائة عام فأنا أجعلك تمكث فيه إلى أن تقوم الساعة».

«فقال له العفريت : أطلقني فهذا وقت المروآت وأنا أعاهدك أني... أنفعك بشيء يغنيك دائماً. فأخذ الصياد عليه العهد أنه إذا أطلقه لا يؤذيه أبداً بل يعمل معه الجميل، فلما استوثق منه الإيمان والعهود وحلفه باسم الله الأعظم، فتح له الصياد فتصاعد الدخان حتى خرج وتكامل فصار عفريتاً مشوه الخلقة ورفس القمقم فرماه في البحر. فلما رأى الصياد رمي القمقم أيقن بالهلاك».

لكن العفريت ظل وفياً لعهده وبعد أن دل الصياد على وسيلة ستجعل منه فيما بعد شخصاً غنياً قال له : «بالله أقبل عذري فإنني في هذا الوقت لم أعرف طريقاً وأنا في هذا البحر مدة ألف وثمانمائة عام ما رأيت ظاهر الدنيا إلا في هذه الساعة... ثم دق الأرض بقدميه فانشقت وابتلعته».

كيف سنحلل هذه الحكاية ؟

قد يعني البعضُ أن التحليل المقبول والمشروع هو الذي ينسجم مع ما قصد إليه مؤلف الحكاية. يكفي أن نهتدي إلى هذا القصد لكي ينتهي الأمر. لكن بما أن المؤلف غير حاضر، فإن معرفة ما قصد إليه لا تتعدّى مستوى الافتراض.

مثلا أقول : المؤلف قصد أن يثبت أن من يفعل الخير، رغم نكران الجميل الذي قد يتعرض له يلقى في النهاية ثوابه وأجره.

قد اقول أيضا : المؤلف قصد أن يثبت أن الإنسان، بما منحه الله من عقل، يتفوَّق ليس فقط على الحيوانات المفترسة، ولكن كذلك علىالجن الذين يريدون به الشر. بتعبير آخر : أراد أن يثبت أن الصغير الضعيف يمكن بفضل عقله وحيلته أن يهزم الكبير القوي، كما هو الحال في الحكاية التي تجابه فيها قِطَّةٌ غُولاً شرساً فتتحيل لتجعله يتحول إلى فأرٍ ثم تفترسه.

هناك افتراض ثالث : مؤلف الحكاية سعى إلى إثبات مسألة كلامية، وهي أن الجن لا يعلمون الغيب، إذ لو كانوا يعلمون الغيب لعلم الجني وهو في قمقمه أن سليمان قد مات.[4]

إلى غير ذلك من الافتراضات.

قلت، ليس بإمكاننا أن نحاور المؤلف ونعرض عليه افتراضاتنا ليقول لنا أيُّها صائب وأيُّها خاطئ. لنتصور الآن أنه حاضر معنا، لنتصوره حيّاً يرزق، ماذا سيحدث ؟ هل سيعتبر تأويله لحكايته هو التأويل النهائي الذي سيتفق الجميع على الأخذ به ؟ التجربة أظهرت أن حضور المؤلف أثناء مناقشة أعماله لا يحل مشكلة القراءة بل يُعقِّدها. ما أكثر المؤلفين الذين وصفوا بأنهم لم يفهموا معنى رواياتهم، وما أكثر المؤلفين الذين تبنَّوْا ـ طوعاً أو كرهاً ـ التأويلَ الذي اقترحه هذا القارئ أو ذاك ![5]

سنتصور الآن قارئاً ساذجاً همُّه فقط، عند الاطلاع على حكاية الصياد، التسلية. هذا القارئ سيتحول رغم أنفه إلى مُؤَوِّلٍ. ذلك أن في الحكاية عناصر

4) انظر قصص الأنبياء للثعلبي، بيروت، المكتبة الشعبية للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص. 181. يقول الثعلبي : إن الجن مكثوا يخدمون النبي سليمان سنة بعد موته «فأيقن الناس أن الجن كانوا يكذبون في ادعائهم علم الغيب، فلو أنهم علموا الغيب لعلموا موت سليمان ولم يلبثوا في العناء والعذاب سنة يعملون له».

5) عندما نتحدث عن راسين مثلا، لابد أن نحدد على أي راسين نتحدث : راسين كما قرأه مورون أو راسين كما قرأه بارت أو راسين كما قرأه غولدمان الخ... نفس الملاحظة تنطبق على المعزوفات الموسيقية التي يختلف «معناها» حسب تأويل رئيس الجوقة.

تلزمه أن يطرح على نفسه بعض التساؤلات. عناصر مبهمة، غامضة، شبيهة بألغاز، وليس في النص ما يساعد على فكها.

مثلا : القارئ لا يتساءل لماذا للصياد ثلاثة أولاد لأنه يعتبر هذه المسألة عرضية. ولكن عندما يقرأ أن الصياد كان من عاداته أن يرمي شبكته كل يوم أربع مرات، فإنه يتساءل : لماذا أربع مرات ؟ هذا أمر يبدو بحاجة إلى تفسير.[6]

عددٌ آخر يُشعر القارئ أنه غير عرضي، وأعني الألف وثمانمائة سنة التي مكث الجني خلالها في القمقم. لماذا ألف وثمانمائة سنة ؟

عنصر ثالث يشكل لغزاً. الصياد خلَّصَ العفريت فيجازيه العفريت بأن يريد قتله. هذا شيء يخالف التصورات العادية، وبالتالي يرغم القارئ على إيجاد تبرير له. الحكاية ذاتها تستفزُّ القارئَ لكي يجد لألغازها تفسيراً.

سأشرع الآن، بعد هذه المقدمة، في تحليل الحكاية، وأول شيء سأتطرق إليه هو مسألة البطل.

إذا سألتكم من هو بطل الحكاية، فلاشك أنكم ستجيبون : الصياد. لكن إذا سألتكم لماذا وصفتم الصياد بأنه هو البطل، فإنكم ستترددون وستجدون بعض الصعوبة في العثور على الجواب. إننا نستطيع أن نعين بصفة عفوية من هو البطل في هذه الحكاية أو تلك، ولكن عندما نحاول أن نعلّل هذا التعيين تبرز أسئلة جد معقدة.

ليس غرضي أن اخوض في هذا الموضوع الشيق. إن ما يهمني الآن هو مسألة البطل بمعنى الشخص الذي يقوم بأعمال جليلة، بأعمالٍ باهرةٍ تبعث على التعجب. مثلا الشخصُ الذي يقتل وحشاً رهيباً يعيث في الأرض فساداً ويؤذي الناس ويسفك الدماء. الصورةُ التي تفرض نفسها في هذا السياق، سواء في الحكايات الأدبية أو في تلك الحكايات المصورة، الصورةُ التي تتبادر إلى الذهن هي صورة بطل شاب يشهر سيفه على تنّينٍ مهول ويهُمُّ بالإجهاز عليه.[7]

---

6) هذا العدد يرد مرة أخرى في حكاية الشاب المسحور التي تتمم حكاية الصياد.

7) انظر : Gilbert Durant : **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**, Paris, Bordas-1969, p. 182.

هل نجد هذه الصورة في الحكاية التي نحلل ؟ ليس بالضبط. هناك بالفعل وحش مخيف وشرير وهو الجني. ولكن الصياد الذي يقف أمامه طاعن في السن وضعيف ترتعد فرائصه من الهلع. ثم لا نراه يشهر سيفاً ولا يقوم بمبارزة الجني ولا يقتله.

ومع ذلك، ما جرى له مع الجني يمكن أن يوسم بالبطولة، بشرط أن نتحدث عن بطولة من نوع آخر، بطولة مخففة تكون نتيجتها ليس قتل التنّين الوحش الرهيب، وإنما تدجينه، ترويضه، تأنيسه. في هذه الحالة يُلاَحَظُ أن سلاح البطل ليس هو السيف، وإنما سلاحاً من نوع آخر : الحبل. الحبل هو السلاح الذي بفضله يدجن الوحش، بفضله يعقل الوحش فتردع غرائزه الشريرة.[8]

ستقولون : ليس في الحكاية حبل، والصياد لا يقوم بالضبط بربط الجني، هذا صحيح، ولكن في الحكاية عدّة عناصر يمكن إرجاعها إلى موضوعة الحبل، موضوعة الربط. سبعة عناصر على الأقل.

1 ـ **العقل** : الصياد يمتاز بالعقل، العقل بمعنى الرباط، بمعنى الأداة التي يتم بها الربط. عقلت الدابة أي ربطتها.

2 ـ **الشبكة** : الصياد يملك شبكة، وهذه الشبكة تسمح له بصيد السمك والعفاريت. الشبكة حبل أو فخ أو شرك يشل حركة الضحية فتستسلم مكرهة.

3 ـ **القمقم** : القمقم شبكة أو فخ لأنه يمنع الجني الموجود فيه من الحركة. الجني لا يستطيع الخروج من القمقم، كما أن السمك لا يقدر على مغادرة الشبكة.

4 ـ **الدخان** : تلاحظون أن الجني يتحول أو يُحوّل إلى دخان كلما يفلت الأمر من يده. ما العلاقة بين الدخان والشبكة ؟ الدخان إن فكرتم عِبارة عن عُقَدٍ رفيعة ولطيفة، الدخان يتحرك بصفة لوْلَبِيَّة، حلزونية، فيبدو في صفة حلقات كأنها حلقات شبكة أو سلسلة. ولمن يعترض بأن الدخان يرمز إلى حرية الحركة أقول : طالما الجني متحول إلى دخان فهو مُطوَّعٌ ولاَ شرَّ يُخْشَى منه.

8) نفس المصدر السابق، ص. 185 ـ 187.

عن شيء وتصدقني فيه. قال (العفريت) : نعم» العفريت دخل في اللعبة مدفوعاً بالفضول، بفضول متعلق بسؤال لم يوضع بعد. إن السؤال الذي عرض حياة الصياد للخطر سيكون سبب خلاصه ولن يتم هذا الخلاص إلا بخسارة الجني. فهذا الأخير من جهة، ارتكب إثم الفضول، ومن جهة أخرى، لم يفطن إلى أن السؤال مغلوط ومبني على مكيدة، فكان جوابه جواباً غير مناسب، بعبارة أخرى فشل في الامتحان فوجب أن يموت. طبعاً لم يمت ولكنه دفن حياً في القمقم وهدده الصياد بقذفه في البحر وبتركه هناك إلى يوم القيامة، وهي حالة شبيهة بالموت.

لنتأمل الآن السؤالين اللذين وضعهما الصياد، من حيث المضمون هذه المرة كلاهما يدور حول الدخول في القمقم ولا فرق بينهما سوى أن الأول يلح على **السبب** والثاني على **الكيفية**. إذا استثنينا هذا الفرق فإن السؤالين مترادفان ويمكن اعتبارهما سؤالاً واحداً.

ما علاقة هذا السؤال بسؤال السفنكس ؟ لابد هنا من بعض المقدمات :

1 ـ إلى جانب موضوعة الحل والعقد، هناك في الحكاية موضوعة التحول، وسأكتفي بالإشارة إلى بعض مظاهرها. القمقم يساوي في السوق عشرة دنانير، أي يمكن تحويل النحاس إلى ذهب (وهذا عنصر يحيلنا على الكيمياء). العفريت يمر بعدة أشكال : ينتقل من دخان إلى كائن ضخم ثم يتحول إلى دخان من جديد، وفي النهاية ينتصب مرة أخرى كائناً ضخماً. هذه التحولات تواكبها تحولات في نفسيته : الاعتراف بالجميل يتلو الرغبة في القتل. بصفة عامّة الجِنُّ مشهورةٌ، كما يقول ابن منظور، بتلوُّنِهَا وابْتِدَالِهَا. الصياد من جهته ينتقل من موقع ضعف إلى موقع قوة، وفي نهاية الحكاية، من الفقر إلى الغنى.

2 ـ الجني حال خروجه من القمقم له شكل دخان، أي إنه شيء صغير، شيء تافه، ثم يصير عملاقاً، كائناً بشرياً سوياً، على الأقل يتشكل بصورة كائن بشري. الحكاية تؤكد أن الدخان «**صعد إلى عنان السماء ومشى على وجه الأرض**».

وفي هذا السياق أطرح السؤال التالي على القارئ : ما هو الشيء الذي يكون في البداية لا شيء، أو شبه لا شيء، ثم ينمو بالتدريج وفي يوم من الأيام يستوي ويمشي على الأرض ؟.

3 ـ يربط فرويد أسطورة السفنكس بغريزة المعرفة عند الطفل الصغير، بالسؤال الذي يطرحه الطفل والذي يأبى الكبار عادة أن يجيبوا عنه : من أين يأتي الأطفال ؟[12].

بعد هذه المقدمات أَصِلُ إلى النتيجة، وبدون مواربة أو تورية أقول، إن السؤال الذي وضعه الصياد متعلق بسر الولادة، بالأصل، بالرحم، وأضيف أن الحكاية تجيب بطريقتها الخاصة على هذا السؤال.

لا ينبغي أن نتوقف عند هذه النتيجة، لأنها ستُوصَفُ لا محالة بالاختزال : حكاية جميلة وعجيبة أُرْجِعُهَا بدون سابق إنذار إلى غريزة المعرفة ! لنتابع البحث إذن.

كلمة جني مرتبطة، صوتيا ودلالياً، بكلمات أخرى، بالجنون (لأن الشخص المجنون هو الذي يسكنه جني) وكذلك بالجنين. ليس هذا الربط بين الجني والجنين من قبيل اللعب بالألفاظ، وإنما هو من صميم اللغة. أقرأ في **لسان العرب** : «جن الشيء يجنه جنا : ستره (...) وبه سمي الجن لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار». ثم يضيف ابن منظور : «ومنه سمي الجنين لاستتاره في بطن أمه».

لُغوياً، تدل كلمة جَنّ كذلك على البداية، بداية شيء أو زمن «يقال : كان ذلك في جن صباه أي في حداثته».

إن الصدفة هي التي جعلتني أتصفح ابن منظور وأنتبه إلى العلاقة بين كلمة جن وكلمة جنين. إذ ذاك أخذتِ الخطوطُ العريضة لقراءتي للحكاية ترتسم وتتضح وتتأكد. وبالفعل بين الجني والجنين تماثل قوي. كلاهما في البداية ملفوف في ظرف، في وعاءٍ مائي. وداخل هذا الوعاء كلاهما بين الحياة والموت

(12) انظر : Sigmund Freud : **Trois essais sur la sexualité**, Paris, Gallimard/Idées, p. 91.

(كلمة جنين تعني فيما تعنيه المقبور «والجنن بالفتح : هو القبر لستره الميت»). كلاهما يخرج من ظلام دامس (عبارة «جن الليل» مشهورة، وفي **اللسان العربي** : «جنون الليل، أي ما ستر من ظلمته»). كلاهما غارق في ماض سحيق وغائب عن الواقع، أي كلاهما مجنون، إذا اتفقنا على أن الجنون هو فقْدُ الصّلة بالعالم الخارجي. الجنين لا يعني العالم الذي يطرح فيه، والجني متأخر عن زمانه بألف وثمانمائة سنة.

بقي لنا أن نفسر لماذا أراد الجني أن يقتل الصياد. يتبادر إلى الذهن أنه ملّ المكوث في القمقم فصار يُكِنُّ العداوة لجميع الخلق، بدءاً بالشخص الذي سيخلّصه. هذا التفسير سطحي، وغير مقنع. ذلك أن الجني يقول للصياد : «ما أقتلك إلا لأجل ما خلصتني»، أي أقتلك لأنك خلصتني. إذا كان للكلام معنى، فإن الجني يشير بقوله هذا إلى أنه لم يكن يريد الخلاص، لم يكن يريد الخروج إلى الوجود. لقد أصيب بما يسمى صدمة الولادة، أو فظاعة الولادة.[13]

هناك العديد من الأبيات الشعرية، عربية وغير عربية، تصف هذه الظاهرة، وتصور الحياة في بطن الأم على أنها حياة سعيدة، حياة استقرار وطمأنينة. وعلى العكس تُصَوّرُ الخروج إلى الدنيا على أنه خروج إلى التعاسة والشقاء. لهذا يأخذ الوليد في البكاء حال مغادرته الرحم، أو كما يقول ابن الرومي :

لما تؤذن الدنيا به من صروفها
يكون بكاء الطفل ساعة يولد
وإلا فما يبكيه منها وأنها
لأرحب مما كان فيه وأرغد

الحنين إلى الرحم، إلى حياة اللا مبالاة واللا مسؤولية والنعمة الشاملة، نجده أيضاً عند الحريري، في إحدى مقاماته[14] حديث عن ولادة عسيرة، أي عن جنين

13) انظر : Otto Rank, **Le traumatisme de la naissance**, petite bibliothèque.

14) المقامة التاسعة والثلاثون العمانية.

لا يريد أن يخرج إلى الدنيا. والعجيب أن هذه الولادة العسيرة يأتي وصْفُها عند الحريري مباشرة بعد وصف البحر وبعد الحديث عن سفر في البحر. لسببٍ مّا يرد ذكر العنصر المائي في كثير من الحكايات عند ذكر الولادة. وإن من يبحث في هذه المسألة يكتشف عجائب.[15].

على كل حال، حكاية الصياد تصف صيداً عسيراً. الولادة الصعبة تأخذ هنا مظهر الشبكة التي يتعذر استخراجها من قعر البحر فيضطر الصياد إلى الغوص لفك خيوطها، كما يضطر إلى فك الرصاص بسكين من فوهة القمقم ليخرج العفريت. ولعل هذا سبب حقد هذا الأخير على الصياد. الجني تتجاذبه نزعتان متعارضتان :

نزعة الخروج إلى الدنيا ونزعة المكوث في القمقم. وهذا ما يفسر موقفه المزدوج من القمقم : الحنينُ إلى الرحم يدفعه إلى العودة إلى القمقم، والتطلعُ إلى الدنيا يحثه على التخلص من القمقم فيرفسه ويقذفه إلى البحر.

كل هذا مجرد افتراض، والافتراض يولد افتراضات أخرى. الجني استطاب المكوث في البحر وفي القمقم، وعندما خرج منه وجد نفسه منذ اللحظة الأولى في عالم عدائي، في عالم يريد به الشرَّ بَلِ الموت. لذلك يصرخ : «يا نبي الله لا تقتلني فإني لا عدْتُ أخالف لك قولاً ولا أعصي لك أمراً». التبس الأمر عليه فحسب أنه واقف أمام النبي سليمان وسارع إلى إعلان توبته. ثم عندما تبينتْ له الحقيقة بادر إلى إعلان عقوقه. أقول العقوق لأن الصياد يمْتنُّ عليه بأنه خلصه وأخرجه إلى الدنيا ومنحه الحياة. بعبارة أخرى، يمتن عليه بِأُبُوّتِه.[16] إن علاقة الجني بالصياد تشبه إلى حد كبير علاقته بسليمان. في كلتا الحالتين تتكرر نفس الأفعال : التمرد، ثم العقاب وأخيراً التوبة. الجني عاش نفس التجربة مرتين : مرة مع سليمان ومرة مع الصياد.

15) انظر : Otto Rank : **Le Mythe de la naissance du héros,** Paris, Layot, 1983

16) مسألة الأبوة مرتبطة بما يعرف بـ «الرواية العائلية».

انظر : Marthe Robert : **Roman des origines et origines du roman,** Gallimard, Tel.

انطلاقاً من هذه الملاحظة يمكن أن نفسر اللبس الذي حصل للجني عندما حسب، حال خروجه من القمقم، أنه ماثلٌ بين يدي سليمان. رغم المسافة الشاسعة بين النبي والصياد، فإن هذا الأخير يُحرز، بفضل ما منحه الله من عقل، على بعض الخصائص المرتبطة بسليمان. لقد برهن عن قدرته على الحل والعقد، على الفتح والإغلاق، كما أبدى سيطرته على الجن (العفريت) وعلى الحيوان (السمك) وفي نهاية الحكاية على البشر «وأما الصياد فإنه قد صار أغنى أهل زمانه».

قلت إن علاقة الجني بالصياد تُمَاثِلُ علاقته بسليمان. ومع ذلك لابد من الانتباه إلى اختلاف أساسي بين العلاقتين. إن ما حدَث للعفريت مع الصياد جعله يتصالح مع الحياة ومع العالم، أي أنه تخلى عن حقده وتوحشه. لذلك أطلق الصياد سراحه، لأن المخلوقات المدجنة لا تحتاج إلى وثائق.

في هذه النقطة بالذات يبرز الشبه بين حكاية الصياد مع العفريت، وحكاية شهرزاد مع شهريار. شهرزاد استعملت هي الأخرى حكمتها ودهاءها لاقتلاع جذور الهمجية والضغينة من نفسية شهريار. جل حكايات **ألف ليلة وليلة** تشير إلى أنه مهما اتسعت الهوة بين شخصين، يبقى بالإمكان تحويل العنف والقهر إلى الرقة والوداعة، يبقى بالإمكان، بفضل العقل والإقناع، تحويل علاقة القوة إلى علاقة المساواة. ولعل هذه النظرة المتفائلة من الأسباب التي تحبب هذا الكتاب إلى الصغار والكبار.

أختم بملاحظة لابد من إيرادها. في نهاية الحكاية يدق الجني الأرض بقدميه فتنشق وتبتلعه ! في حكايات أخرى، عندما يخرج جني من قمقمه فإنه يطير إلى عنان السماء. لكنه هنا ينغمس في الأرض، كان مدفوناً بالرغم منه في البحر، فإذا به يدفن نفسه الآن في الأرض بمحض إرادته. لماذا يدفن نفسه من جديد ؟

هذا سؤال أتركه لفكركم النير وأذهانكم الثاقبة...

# مناقشة

**سالم يفوت** : أتاح لنا الأستاذ العروي اليوم في حديثه الشيق عن المنهجية بين الإبداع والاتباع، الفرصة لاستكشاف جانب آخر منه، أو بالأحرى عن وجه آخر لاهتماماته. ويمكنني القول : إن الهاجس المستبد بهذه الاهتمامات هو رسم خط فاصل بين ما هو للتفسير، وما هو للتأويل. أو إن استعملت عبارات أخرى : بين القراءة البريئة الجيدة، والقراءة الآثمة المغرضة.

هذا الحرص، ينعكس في الشروط الثلاثة التي اشترطها للقراءات المقبولة : أهمها الإقرار باجتهادية القراءة، والرجوع إلى المفاهيم في مجالها التداولي.

وهذا يعني أن كل قراءة، مهما بلغ حجم الدقة والضبط العلميين فيها، هي تأويل، بمعنى أنها جهد يسعى إلى **الرجوع إلى الأول**. لكن، ما كل جهد إلى الرجوع إلى الأول يحالفه الصواب.

هذه قضية تطرح بإلحاح في كل المجالات والميادين وليس في التاريخ وحده. طرحت كذلك على الفقهاء والأصوليين في حديثهم عن أدلة الأحكام، وفي نقاشهم حول شرعية القياس أو حجيته. ذلك أن القياس تعليل، أي يقوم على اعتقاد ضمني بأن في قدرة الفقيه اكتشاف أو كشف مقاصد الشارع من الحكم الفلاني النازل بخصوص حادثة ما، وإن ذلك يهيئه لتوسيعه على كل الحوادث المشابهة التي لم يرد فيها نص أو لم تتبع، ونمط القياس على قياس، غني بالدلالات.

التاريخ تعليل، أي بحث دؤوب عن الكيفية التي تسلسلت بها أحداثه؛ والشريعة، كما يبدو لنا من تاريخ المذاهب الفقهية، تعليل وبحث عن مقاصد الشريعة، أي رجوع إلى الأول. فهل يمكننا القول، إنكم بتركيزكم على مسألة التأويل وحدوده وشروطه، تريدون أن تبينوا أنكم وصلتم إلى لمس ما يمكن أن يعتبر الإشكالية المركزية والدافعة للفكر العربي القديم، وربما الحديث كذلك ؟

□ □ □

**محمد أبو طالب :** عندي ملاحظة موجهة للأستاذ العروي بصدد مثالين، المثال الأول : العلم كمفهوم. والمثال الثاني ما أسميته بإمبريالية التخصصات.

بخصوص العلم، هل يعني أنك بسردك للحديث الواحد أو كل الأحاديث تحدد مفهوم العلم فقط بالشؤون الدينية في ذلك العصر أو بالنسبة لجميع الحقب التاريخية للأمة الإسلامية. ويكون ذلك بداية لتقريب العلم عند ابن سينا.

ثانيا، إذا أخذنا، كإضافة، أن المنهجية شمولية مكانية أو زمانية، يجب تحليل جميع الأحاديث النبوية والأقوال الصحابية بخصوص العلم، ثم إذا أخذنا من صنّف للعلوم الإسلامية، فأنا أقف حائراً، حينما أستمع إليك. فيصبح فصل **إحياء علوم الدين**، أو فصل **رسائل إخوان الصفا** أو ما قاله أبو علي اليوسي أو غيرهم ممن صنف العلوم، أي أن تحليل علوم الدين باطل لأنه يتعرض إلى جميع جوانبه (الفيزياء، الكيمياء، الطب، السحر من وجهة ما هو محمود وما هو مذموم، الخ..) سؤالي، هل نحتاج الآن إلى أن نعتبر تصنيف المسلمين للعلوم تصنيفا خاطئاً ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو السبب ؟

فيما يخص إمبريالية التخصص، يضعني موقفكم هذا أيضا في مأزق، لأنني أريد أن أكون غير متخصص، بعد اكتشافي بأن تخصصي كان ضيقا. وأضع نفسي في موقف متناقض لأنني أدعو إلى التداخل أو التجانس. فكيف ينظر الأستاذ العروي إلى مفهوم تداخل العلوم للوصول إلى تحليل ما يقدمه المؤرخ ؟

هل سأبقى هائما في تخميناتي وأقول بأن الرموز تعني كذا، وبأن القصد بمفهوم الأمة في القرآن مثلا له هذه المعاني، وهكذا دواليك، أم هل سأحتاج إلى المؤرخ ليدلني على ذلك ؟ هل ستضع في الثقة لأقوم أنا بالتفسير والتأويل أم لا ؟

□ □ □

**علال الغازي :** مشكل التأويل في عرض الأستاذ كيليطو مهم جدا، لكنه لم ينل - في رأيي - ما يستحقه من عناية في بعض المستويات.

حقا، لقد كان الأستاذ موفقا جدا في المتابعة بالشرح والتأويل، لكن هناك ما يتعلق بعنصر التحويل في البطل/الجن الذي وقف عنده المحاضر كثيرا، لكنه تحويل سطحي ظاهر كما أرى : هناك تحويل البطل الرئيسي الصياد من المنهزم بالصدفة إلى المنتصر بالفكر، إلى الحقير بحسن نية، وهناك تحويل في المواقف : موقف الجن، ثم موقف الصياد، ثم الجن، وهناك تحويل في الأشياء، ويتعلق الأمر بالقمقم، وهو عنصر يقدم كثيرا من مفاتيح لحل

الإشكال، لكنه يضع ـ مرحليا ـ كثيرا من الصعوبات في العرض، ثم هو أخيرا يضع علامة الحيرة المزدوجة التي تجعل من حسن النية ـ عند الجن، وسوء النية ـ عند الصياد، في مستوى واحد. وأعتقد أن مراحل النص تثبت هذا.

وأخيرا هناك تأويلات استنتاجية، أشار الأستاذ إلى بعضها، وهي ترتبط بعنصر حركة الزمان والمكان التي يمكن استخلاصها من الحالات النفسية والفيزيولوجية المتصورة لكل من الصياد ودهشته المرحلية. هذه العناصر أو المراحل كلها تعطي لهذا المصطلح بعداً منهجيا في التحليل.

وأكتفي بهذا منتقلا إلى عنصر آخر في عرض المحاضر : لماذا أراد الجن قتل الصياد ؟ أعتقد أننا لا ينبغي أن نتهم الجن بالبلادة، وأن نتهم الإنسي بالفكر، لأننا يجب أن نطرح خلفيات في السياق، فالجن مر بالتجربة وهي أنه ألقي به في القمقم بسبب سليمان، فلما ووجه أو فوجئ بأول إنسي بعد 1800 سنة، قرر أن يراوغ، لماذا لا نقرأ هذه الخلفية الكامنة في تفكير الجن ؟

إن حركة الجن وتلاعبه بالألفاظ ـ وهو ينفعل ـ وتظاهره بأنه أراد قتل الصياد إكراما له، تعتبر عندي مراوغة فقط لأن الجن أراد أن يريح نفسه من أول إنسي يلقاهُ بعد تجربة الإنسي الأول.

□ □ □

**عبد القادر الفاسي الفهري** : أريد أن أطرح مشكل القراءة بصفة إجمالية، وبالخصوص مشكل إغلاق القراءة. لقد قدم الأستاذ العروي، في هذا الصدد، عدداً من الشروط ضمنها الفهم للتاريخ «الحقيقي»، والتصريح بأن القراءة اجتهادية، استعداداً لتغيير الرأي بعد البحث التاريخي. وقال إن البرنامج الذي يهدف إلى إعطاء المضمون «الحقيقي» للقراءة، أي البرنامج التاريخي، ينحصر في تحديد الفهم القاموسي للكلمات. إذا حددنا القراءة على أساس المفاهيم القاموسية، علما بأن المفاهيم القاموسية نفسها مفاهيم غير واضحة، إذ أن ما نجده في القاموس هو مجرد تسجيل لعدد من الأشياء لا علاقة لها فيما بينها، كما بينت عدة دراسات، يتبين خطأ هذا التصور. ثم إن العروي قال بصدد الحديث عن الإبستيمولوجية، إن المنهج يصبح وكأنه، الكائن. وأظن أن ما يقصده العروي هو أن النتائج التي يُتَوَصَّلُ إليها من خلال البحث أو من خلال استعمال منهج معين، تصير وكأنها كائنة وواقعة. وهذا يبين أنه إذا أولنا كلام العروي، بالاعتماد على ظاهر النص، سوف لا نفهمه. ما أريد أن أقوله هنا هو أن مشكل

التأويل لابد له من نظرية، وأن هاته النظرية يجب أن تتضمن فيما تتضمنه تحديد شروط الإغلاق، وهذا مشكل كبير. وأفتح هنا قوساً بالنسبة للأستاذ كليطو، لأقول إنه إذا فتحنا التأويل بالطريقة التي فتحه بها، فما يهمنا ليس هو أن نفتح أو نغلق بل النتائج التي يمكن أن تترتب على مثل هذا الفتح أو الإغلاق بالنسبة للبحث الأدبي، وبالنسبة للتنظير للظاهرة الأدبية، وبالنسبة للتنظير للخصوصية الأدبية، وبالنسبة للتنظير لتاريخ الأدب، إلى غير ذلك. وبما أن الندوة هي ندوة منهجية، فإن نظرية التأويل التي نحتاج إليها يمكن أن نحكم عليها بمدى قدرتها على إيصالنا إلى تصور معين للظاهرة التي نعالجها.

أعود إلى عرض الأستاذ العروي لأطرح عدة مسائل. قلت إنه بدأ بتمييز بين برنامجمج البحث أو المنهج والمنهجية والإبستيمولوجية، ولاحظنا أنه استعمل من حين إلى حين مفاهيم كالتفسير والواقع، ولم يستعمل مفهوما كمفهوم النظرية، مثلا، ولا أدري أين يضع النظرية، وكيف يمكن أن نتحدث عن التفسير دون أن نتحدث عن التنظير ؟ مشكل آخر يتعلق بتفسير ماذا ؟ هذا شيء لم أفهمه شخصيا. تحدث العروي عن المادة التي نتعامل معها وقد حددها في الوثيقة المكتوبة، ولكننا لم نسمع الحديث عن الظاهرة التي يتوق إلى تفسيرها هذا النوع من المقاربة. أريد شيئا من التوضيح في هذا الجانب.

مشكل آخر يتعلق بالنتائج التي توصل إليها دون أن يستدل عليها والتي ربما قدمها لضيق الوقت، وتتلخص في أربعة أشياء بالنسبة للمشكل العام المطروح علينا وهو : مشكل المنهجية، أولا، إن النقد الإبيستيمولوجي لا ينفي صلاحية المنهج. هاته القضية يمكن أن نقرأها عدة قراءات. قد نقرأها قراءة، أن النقد الإبستيمولوجي يجب ألا يعوقنا في مقاربة الظواهر بالمناهج، ولا يمكن أن يترتب عنه أن نترك برامج البحث التي نخوض فيها. ولكن إذا قرأنا قراءة أخرى، وهي أنْ لا دور للنقد الإبستيمولوجي في تحديد المناهج، فإنني لا أتفق مع العروي، وسأبين لماذا في عرضي غداً.

ثانياً قال الأستاذ إنه لا يفصل في مشكل الواقع أو الكائن، ولا يمكن للعرب أن يفصلوا فيه، ومن غير الضروري أن يُفْصل فيه. هذه النتائج لم يقدم عليها أي دليل. وأعتقد أن مشكل تصوُّر دوْرِ النظرية في العلاقة بالتفسير يبين أننا إذا حاولنا أن نفسر بعض الظواهر في إطار نسق استنتاجي أكسيومي، في إطار نظرية معينة، فسنحتاج إلى نوع من الإقليمية الإبيستيمولوجية، أو نوع من الهندسة الإبستمولوجية التي بموجبها يترتب وجود أنطولوجية يمكن أن يكون لها تبرير علمي. ولذلك، أعتقد أن جانب الواقع مرتبط ارتباطا وثيقا بالنتائج النظرية، ولا بد من الفصل فيه في نفس الوقت. وبذلك أخالف ما قيل.

□ □ □

**محمد عزيز الحبابي :** أَوَّلَ الأستاذ كيليطو النص فأضاف إليه أبعادا أَثْرَتْه. إلا أن التأويلات التي قدم لنا تأويلات شخصية، خاصة. إذن، لكل واحد منا الحق في أن يتعامل مع أي نص تعاملاً مستوحى من ذاتيته، وكأنه يفترض، مسبقا، أن الموضوعية غير موجودة، أو على الأقل غير مكتملة. ذاك استنتاج أول.

بعد سنوات، سيعطينا الأستاذ كيليطو قراءة جديدة بتحليلات أخرى من نوع آخر، ربما تختلف عن تحليلات اليوم، لأن كيليطو الغد سيكون غير كيليطونا الحالي، بفضل ما سيتوفر له من إنماء في معلوماته ومن إتقان لمناهج جديدة. فأين هي «حقيقة» النص ؟ أنعتمد تأويلات اليوم، أم ننتظر ؟ ومتى يمكننا أن ندعي أننا وصلنا إلى إبراز إمكانات النص الحقيقية ؟

القاموس لا يعطي المعاني النصية، بل مجرد دلالة ألفاظ. إن المعاني تتولد عن تناسق الألفاظ فيما بينها، وعن تداخلها وتفاعلها، وهذا ليس من اختصاص القواميس. فكثيرا ما توجد عند المعلقين ما يغني النص أكثر من اللازم، ويغني عن القاموس.

توقف أبو نواس، مرة، قرب حلقة درس في الأدب، فسمع طالبا يسأل الأستاذ :

ـ لماذا، ياصاحب الفضيلة، قال الشاعر :

ألاَ فَاسْقِنِي خَمْراً وقُلْ لي هِيَ الخمرُ
ولاَ تَسْقِنِي سِرّاً إذَا أَمْكَنَ الجَهْرُ ؟

أجاب الأستاذ بأن اللذة تكتمل لدى شارب الخمر عندما تشارك في العملية كل الحواس. إنه يراها بلونها الأصفر أو الأحمر، ويلمسها في الكأس، ويتذوقها. يبقى أن يدخل السمع في جوقة الحواس المعربدة. فطالب الشاعر :

قولوا لي «إنها الخمر ! أريد أن أنعم بسماع اسمها:...».

كان أبو نواس ينصت، فتعجب وقال : «إني لم أقصد ذلك !» فكأن القصائد تعلم وتقول أكثر مما يعلم ويقول الشاعر.

تلك هي النتيجة الثانية.

التعريف الذي أعطاه الأخ عبد الله العروي مزعج. وما أظن أن الفلاسفة الحاضرين بيننا هنا يقبلونه، فهل حقا : «تنطلق الفلسفة من المطلق لتبحث عن المطلق» ؟

طيب ! أيتفق الأستاذ العروي على إطلاق ذلك التعريف على ميدان آخر من ميادين المعرفة عزيز عليه جدا، وهو التاريخ ؟ فلو قلنا : «ينطلق التاريخ من المطلق ليبحث عن المطلق»، فماذا يمنعنا من ذلك ؟

قد يعارض الأستاذ العروي مدعيا أن المؤرخ ينخل المعطيات ليزيح التزوير ويحتفظ بالحدث التاريخي المحض، بالـ«حقيقة». لكن أليست «الحقيقة» من عشيرة المطلق ؟
وما هو المطلق الذي منه ينطلق الفيلسوف ؟ وإلى أي مطلق يرمي ؟

□□□

**عبد الفتاح كيليطو :** مسألة المنهجية فيما يخص الأدب، ليس لي عنها تصور واضح وثابت. لذا سأقول، كما يقال عادة عند التواضع : إنني أبحث عن نفسي. خذ رواية مثلا، تجد فيها عناصر تاريخية، وعناصر نفسية وعناصر جغرافية، وعناصر اجتماعية، أحيانا في نفس الصفحة. فإذا بك تتحول وأنت تقرأ هذه الصفحة، إلى مؤرخ وجغرافي ومحلل نفسي أو نفساني وعالم اجتماع... قد يقول البعض : ما يجب أن نهتم به هو ما يسمى بأدبية النص، الصيغة الأدبية للنص، وكفى. لكن ماذا سنفعل بالباقي ؟ هذا بالإضافة إلى أن الدراسات التي أنجزت لحد الآن حول أدبية النص هي دراسات في اعتقادي هزيلة. هل نقول : نترك كل عنصر من العناصر التي أشرت إليها للمختص ؟ مثلا عالم الاجتماع نترك له دراسة المحتوى الاجتماعي للنص، وهكذا. لكن المسألة ليست بهذه البساطة. ذلك أن المختص نفسه يتحول عندما يدرس الأدب إلى متعدّد حِرف (bricoleur). وهنا سأذكر بمقابلة قام بها كلود ليڤي ستروس، في مجال غير مجال الأدب، بين المهندس ومتعدد الحرف. المهندس يمتاز بتخصصه وبامتلاكه لأدوات مناسبة لتخصصه. أما المتعدد الحرف فلا تخصص له، وبالتالي لا يملك الأدوات اللازمة لحرفه المتعددة فيلجأ إلى التقاط هذه الأداة أو تلك من ميادين مختلفة، ميادين بعيدة عن العملية التي يقوم بها، ويسخر الأداة المستعارة لأغراضه. مثلا تريد إصلاح جهاز راديو ولا يكون عندك مفك البراغي (tournevis) فماذا تفعل ؟ تروح إلى المطبخ وتأخذ سكينا وتستعمل السكين مكان المفك. السكين لم يوضع أصلا لإصلاح جهاز الراديو ولكنك تنقله من وظيفته الأصلية إلى وظيفة أخرى. يبدو لي، كما يبدو لآخرين، أن الناقد الأدبي، المحلل للنصوص الأدبية، يشبه إلى حد كبير المتعدد الحرف. لذلك ترى المشتغل بالأدب يستعير أدواته ويلتقطها من اللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس الخ.. يأخذ من هذه العلوم، رغم عدم تخصصه فيها في غالب الأحيان، ما يناسب النصوص التي يدرسها والغرض الذي يرمي إليه من خلال دراسته. هذا، فيما يبدو لي، حال كل مشتغل بالأدب، اليوم وبالأمس القريب والبعيد. الجرجاني يعتمد، في **أسرار البلاغة**، على العلوم التي كانت سائدة في عصره، يعتمد مثلا على الكيمياء عند تحليله للشعر. في كتابه كثير من العبارات

والمصطلحات مستوردة، كما يقال، من الكيمياء. لا أجهل أن هناك من يتكلم عن علم الأدب، ولكن هذا العلم من باب التمني، لم نره بعد، فهو كالعنقاء، والعنقاء، كما يقول الشاعر، تأبى أن تصادَ.

□□□

**عبد السلام بنعبد العالي** : عندما أصغيت إلى عرض الأستاذ كيليطو تساءلت :

لماذا لم يشْكُ الأستاذ كيليطو من عدم وجود قاموس تاريخي ليؤول الكلمات التي واجهها ؟ ولماذا سمح لنفسه بأن ينتقل ما بين قواميس ودواوين تربط بين الثقافات ليدرس الصور التي وجدها ويحللها ؟ السبب في نظري هو أنه لم يحول النص الذي واجهه إلى مفاهيم بل إلى صور، بعبارة أخرى، أنه لم ينظر إليه نظرة عقلانية تقليدية، وإنما أعطى للخيال العقلي دوره في النصوص.

انطلاقا من هذا الموقف، لو أخذنا بالاعتبار الخلفيات الميثية للنصوص، وكل النصوص، حتى أكثرها عقلانية لابد وأن يكون لها خلفية ميثية، إذا أخذنا بالاعتبار هذه الخلفية الميثية، والـMythe بطبيعته لا أصل له ولا ينفع فيه التحليل التاريخاني الذي يؤمن بالمصادر الأولى، فهل يسعفنا القاموس التاريخي ؟ هذا إن كانت هناك إمكانية إقامة هذا القاموس، والمعروف أن القاموس التاريخي ظهر في فترة بعينها. لماذا ؟ لأن هذه الألفاظ وهذه المفاهيم التي يبينها المؤرخ عاشت في بيئات تواجه هذا المشكل الذي نحن بصدده وهو المشكل المنهجي، لأن الكلمات كانت تؤول في عصرها. وحتى حينما أرجع مثلا لكلمة اختلاف كما وردت في **فضائح الباطنية**، هل سيكفيني قاموس تاريخي يؤرخ لهذه الكلمة أو عصر الغزالي، أم أنني أجد للكلمة تأويلا في ذلك العصر ؟ إن أنا أقحمت الخلفية الميثية للكلمة، فأظن، أن أي منهج تطوري لن يسعفنا كثيرا، فالهاجس الأساسي الذي أظن أنه أدى بالأستاذ العروي أن يتحدث عن القاموس التاريخي هو حضور ما أسماه «بالتفاهم»، التفاهم هو هذا الأمر الذي بقوته يفرض نفسه على مجموعة من الناس ويجمعون عليه لأن له صفات الحقيقة كالثبات، الخ... إذ الهاجس الأساسي، في نظري، هو في النهاية إثبات الحقيقة ولا سبيل إلى اعتماد منهج الأستاذ العروي إلا إذا سلمنا بهذه الحقيقة. إذن في نظري، الأستاذ العروي انطلق من العنصر الثالث في تحليله أي ما سماه مبدأ الكائن وهو ما بنى عليه نظرية في التأويل ونظريته المنهجية بل ورؤيته الإيديولوجية.

□□□

**محمد وقيدي :** توضيحان أطلبهما من الأستاذ العروي. حاول الأستاذ العروي في حديثه أن يبرز بصورة مضبوطة خاصية المنهج التاريخي، وحدد شروط المنهج التاريخي، والشروط التي ينبغي أن يخضع لها الباحث المطبق لهذا المنهج : أن يبدأ بالفهم، أن يصرح بأن قراءته منهجية، وأن يبين أن بإمكانه أن يغير من نتائج بحثه فيما بعد. ثم أضاف صعوبة أخرى وهي أن الباحث في التاريخ لا يجد معاصرة بينه وبين موضوع بحثه، وأنه ليس هنالك مكان للفهم المباشر.

كل هذه الصعوبات ذكرها الأستاذ العروي، على ما أعتقد، ليبرز الخاصية التي تميز بالضبط المنهج التاريخي عن غيره من أنواع المنهج.

التوضيح الذي أريد إضافته هو أنه إذا طبقنا كل هذه الشروط فسنواجه السؤال التالي : ماذا يبقى من قصد المؤرخ ؟ المؤرخ وحده يريد ألا يقوم إلا بالتاريخ. إذا ما افترضنا أنه لا يريد أن يقول لنا بأنني أقول الحقيقة، ولكن يريد فقط أن يقول لنا بأنني أصرح بهذا الرأي الاجتهادي. وأبدى في الوقت ذاته هذه التحفظات المنهجية. أفلا ترون أن المؤرخ حتى ولو أبدى هذه التحفظات المنهجية في بداية حديثه، فإن هنالك قصداً باطنياً، وهو أنه يقول حقيقة مًا ؟ مثلا عندما تحاورون مؤرخ الفترة الاستعمارية تضعونه في جانب وتضعون أنفسكم في الجانب الآخر. هناك قصد من الناحيتين لقول حقيقة مًا، وهذا القصد يتجاوز الشروط التي ذكرتموها.

من ناحية أخرى فيما يخص المستوى الثالث الذي تحدثتم عنه أخيراً وهو مستوى النقد الإبيستيمولوجي، قلتم بأنّه لا ينفي صلاحية المنهج، وذلك بالقول بأن من يطبق أي منهج عندما يصل إلى اعتبار نتائج منهجه موقفاً ذا مستويين : نقبل منه المنهج في ذاته باعتباره يظل صالحاً للنقد الإبيستيمولوجي، ونرفض الجانب الأنطولوجي.

إذا أردنا أن نستوضحكم حول الأبحاث التي تقومون بها نجدكم تقولون بأننا الآن كشعب وكثقافة لا نستطيع أن نقوم بهذا الفصل بين ما هو منهج وما هو أنطولوجيا.

فبأي معنى يمكن أن يتعلق هذا بالأبحاث التي تقومون بها ؟

□ □ □

**بن سالم حميش :** أحاول، إذن، أن أعرف الأستاذ العروي. أعتقد أنه من الضروري أن نناقشه في كثير من أطروحاته، ولكن من وحي العرض المنهجي الذي قدمه، تبين لي أن هناك حضور الخصم الوهمي المتمثل في الفلسفة والفلاسفة، وهو يعلم، وكلنا نعلم، أن الفلسفة

لم تشكل طوال تاريخها الطويل كلا متجانساً متراصاً بل هي عبارة عن حركة جدلية وصراع بين مذاهب وتيارات. وقد يصادقني إن وضعت من الناحية الفكرية، على كل حال، نتاجاته في ما يسمى بالمدرسة الوضعانية Positiviste.

والذي تبادر إلى ذهني خلال عرضه والدعوة التي يقول بها، هو عدم الخلط بين المنهج والاستنتاجات البعيدة أو المضاعفات الفلسفية. أنا أعتقد بأن هذه الدعوة تظل دعوة في حد ذاتها لشيء واحد وهو أن كتاباته لا تمنع على القارئ من أن يقف، طبعا، عند مادتها التاريخية، ثم كذلك أن يحاول رصد الفكر المتحكم فيها. وهنا، الكلام طبعاً عن التاريخانية، لا يمكن القول به على أساس أنه يشكل فقط منهجاً بل، وهذا شيء حتمي وضروري، لابد وأن نرى فيه كذلك أو أن نرى أن هذا المنهج يخفي رؤيا مَّا للعالم بحيث أن غُرَمْشِي ذهب به الحال إلى الكلام عن التاريخانية المطلقة كما هو في علمكم.

القضية الثانية وهي فيما يخص المادة التاريخية التي رأى الأستاذ العروي أنها منحصرة في الوثيقة التاريخية أو أنها الوثيقة المكتوبة. أعتقد أن كل مؤرخ مؤرخاً هنا قد رأى، خصوصاً بعد ثورة مدرسة الحوليات ومدارس أخرى من هذا النوع، أن المادة التاريخية لا يمكن أن تكون منحصرة في الوثيقة المكتوبة، وربما مثال ابن خلدون الذي استشهد به الأستاذ العروي يدل على ذلك، فابن خلدون عندما كان يؤرخ للمرينيين لا أعتقد أنه كان يعول أساساً، وأولا، وقبل كل شيء، على الوثيقة والوثيقة وحدها.

هذه القضية نجدها مع ألتوسير وهِيدْجر. طبعاً، لن أقف عند ألتوسير كثيراً، لأن مادته كانت في حقيقة الأمر من خلال ماركس مادة تاريخية، ولكن فيما يخص هيدجر لا أعتقد، وهذا من الحيف، أن نقول إنه يكفي للفيلسوف أن ينصت للكون حتى يخرج بفلسفة ويخرج بكتابات هي من حجم كتابات مارتن هيدجر. أعتقد أن هذا الفيلسوف الألماني قد حقق هذا الشرط الذي يؤكد عليه الأستاذ العروي كثيرا وهو الشرط المعرفي. المعروف هو أن هذا الأستاذ كانت له معرفة قوية لا بفلسفة ما قبل سقراط، ولكن حتى بفلسفة ما بعد سقراط، واللغة الإغريقية، وتاريخ الفلسفة الطويل، فكل تخميناته وإنصاته للعالم كان مشروطاً بهذه الثقافة الواسعة والعميقة، لهذا فإن التكلم عن هيدجر، خارج عن الموضوع في حقيقة الأمر، وأن نستبدل هذا العالم، هذا الاسم بإنسان أو مفكر اهتم كثيراً بالتاريخ العربي والمغربي، مستشرق هو جاك بيرك الذي استعمل هذا المنهج الذي يسميه الأستاذ العروي بوسيلة الكشف أو منهج الكشف، أو المنهج الحدسي، إذا شئتم، فإذن كنت أفضل أن يعطى أو أن يستشهد بمثال بيرك بدل مثال هيدجر.

ثم كذلك، ألاحظ نوعاً من السكوت عن فيلسوف، بحكم أننا نتكلم كثيراً عن الفلسفة، مادته الأساسية هي التاريخ، سواء تعلق الأمر بتاريخ الجنون أو بتاريخ السجن أو تاريخ الجنس، وهو فُوكُو. هنا كذلك أعتقد أن المؤرخ لابد وأن ينظر إلى الفيلسوف على أساس أنه يشتغل في مادة هي أساساً مادة تاريخية.

***

## اعتـذار

تأسف الجمعية لعدم تمكنها من إدراج الردود القيمة التي أجاب بها الأستاذ عبد الله العروي. وذلك لأسباب خارجة عن إرادتها. والجمعية، إذ تعتذر للأُستاذ ولكافة المشاركين في المناظرة وللقراء الكرام، تحاول أن تقدم هنا فكرة عامة عن مضمون الأجوبة التي لم تسهم فقط في تعميق جوانب معينة من العرض. وإنما عملت كذلك على إثراء المناظرة.

لقد بين الأستاذ العروي أنه مهما يكن من شأن التأويلات التي يقوم بها القارئ لنص يرجع إلى مرحلة تاريخية أو حضارية سابقة على ذلك القارئ، ومهما تكن التقنيات والمناهج التي يتوسل بها إلى ذلك، فإن سوء الفهم أو حسنه يرجعان إلى النجاح أو الفشل في تحقيق التواصل. وأول شروط التواصل هو الوفاء للمعنى القاموسي الأصلي للكلمة أو المفهوم. وعلى سبيل المثال فقد اجتهد الأستاذ كيليطو في تأويل قصة الجني ما شاء له الاجتهاد، ولكن ينطلق في اجتهاده من «لسان العرب». وهو عندما فعل ذلك لم يتجنَّ على المفهوم الكلامي أو القاموسي للكلمات. لقد فصل الأستاذ بين الأمرين، ولم يقل لنا إن تأويله هو بالفعل نفس المعنى الذي كان حاضراً في ذهن المستمع في القرن الرابع أو الخامس أو العاشر. وإلاَّ فإن المؤرخ سيقول له : لاَ. وعلى هذا النحو نجد أن أَلْتُوسِير قد أخطأ عندما قال بأن مَارْكس، على النحو الذي يقرأه به، هو ماركس الحقيقي.

إن قضية التواصل والتفاهم في منتهى الأهمية مادمنا نتحدث في التاريخ، والتاريخ ينبني على التفاهم، ذلك القاسم المشترك الذي يجب أن ننطلق منه ونبني عليه كافة التحليلات.

عبد القادر الفاسي الفهري

# عن أساسيات الخطاب العلمي والخطاب اللساني

يروم كل بحث علمي عبر تحديد أهدافه ومجاله، وتحديد الأدوات والأجهزة المنهجية والصورية التي يعتمدها، إلى بناء نوع معين من **المعرفة**. وهذا الموقف الذي يمكن أن ينعت بأنه موقف أدْرِيٌّ يقابله موقف آخر لا أدري (agnosticism) يُنكر إمكان التوصل إلى معرفة علمية للطبيعة أو للخصائص البشرية.

ولاشك أن الخطاب العلمي ـ كغيره من الخطابات ـ يتحدد تبعا للمخاطِب والمخاطَب ووضع الخطاب. إلا أن الخطاب العلمي ـ في جوهره ـ خطاب نظري يمكن تصوره **كبنية تفسيرية** تربط عددا من الظواهر بعدد من المفاهيم والمسلمات والمبادئ عن طريق جهاز استنتاجي أو أكسيومية. وتمثل مجموعة الذوات التي تقدم بواسطتها التفسيرات والتي لا يمكن استخلاصها من ذوات أخرى في البنية الاستنتاجية **أنطلوجيا** الخطاب. وتتحدد البنيةُ التفسيريةُ بصفة أدق بالنظر إلى مجال البحث ومجال التفسير ومجال الاحتجاج. فمجال بحث الخطاب تحدده مفاهيم ذلك الخطاب، وهذه المفاهيم تخصص مجموعة من الظواهر. ومجال التفسير مجموعة فرعية من الظواهر تنتمي إلى مجال البحث (بما في ذلك كل الظواهر التي تنتمي إلى مجال البحث). ومجال الاحتجاج مجموعة ظواهر تبطل أو تزكي التفاسير المقترحة.

ما يلفت النظر في هذا التحديد هو أن هذه المجالات الثلاثة ـ كغيرها من محددات الخطاب النظري ـ بناءات عقلية لا تأخذ دلالة إلاّ في إطار الخطاب المُتبنّى. وفي ضوء هذا نفهم إمكان تعدد الخطاب العلمي ونسبيته وخصوصيته وظرفيته، باعتبار إمكان تعدد مجالات التفسير والبحث والاحتجاج، وإمكان اختلاف وضع الخطاب فضاءً وزمناً، وكذلك بالنظر إلى الاستنتاج الملازم لخطاب معين.[1]

ويبدو أن موضعة الخطاب العلمي باعتبار هذه المحدّدات الداخلية قد يؤدي إلى الإقرار بانغلاق كل خطاب على نفسه أفقياً وعمودياً، إذ يتمايز كل خطاب عن الخطابات المزامنة له باعتبار المجالات المذكورة، ويتمايز كذلك عن الخطابات السابقة له زمنيا بالنظر إلى أن المجالات والأدوات الصورية والوسائل الموظفة في تغيُّرٍ وتطوُّرٍ دائمين. فهل تمثل هذه الحركة وهذا التطور الملازمان لكل خطاب علمي وكذلك محدداته الداخلية عائقاً للاتصال بين المجالات المعرفية في الحاضر، وعائقاً للاتصال بين الماضي والحاضر أو رفضاً للتاريخ ؟ بعبارة أخرى، هل تمثل هذه العوامل مجتمعة سدّاً أمام تراكم المعرفة وتقاطعها وتكاملها ؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فكيف يحدث التراكم والاتصال والتقاطع ؟

هذه الأسئلة تندرج ضمن مُتشاكِلات الخطاب العلمي واللساني حين يتعلق الأمر بالنشاط النظري والتحليلي في جانبه العقلي الصرف. وحين نروم مقاربة الأساليب المنهجية المتبعة في البحث اللساني، قديمه وحديثه. على ألاّ نُهمل دور اللاعقل في النشاط العلمي وفي تقدم العلوم. إذن سنحاول ـ ضمن صفحات معدودة ـ أن نوضح السبل التي تُمكّن من ربط الصلة بين أنماط المعرفة العلمية في مراحلها المختلفة، وفضاءاتها المتنوعة. ونخص منها ـ بصفة أولى ـ المعرفة اللسانية، مبرزين تصورنا للمجالات التي أسلفناها، بما في ذلك **دلالة** الخطاب، وجانبه المرجعي، والفضاء الدلالي الذي يتحرك ضمنه اللساني كجزء من فضائه

---

1) انظر الفاسي الفهري (1985) وGaukroger (1978).

الاستدلالي، مؤكدين أهمية الزمن في تخصيص ما هو دال في منظور اللساني، وما هو غير دال، إضافة إلى أهمية الفضاء.

في الجزء الأول من البحث، نؤكد أهمية المفاهيم في تحديد بنية الخطاب، في الجزء الثاني نبرز دور اللاعقل في توجيه البحث المعرفي، وفي الجزء الأخير نرصد لما دُعِيَ بالأسلوب الكَليلي في البحث اللغوي.

## 1 ـ دور المفهوم في تحديد مجال البحث

في تصورنا أن ما ينتظم كل نشاط معرفي وما يُقَوِّمُ الخطاب العلمي في عمقه هو مُكوِّنُه الدلالي. وتندرج ضمن هذا المُكوِّن الأحكامُ التي يطلقها العالِم على الأقوال أو القضايا الظواهرية والتحليلية والتفسيرية وكذلك المنهجية، بأن بعضها ذو دلالة والبعض الآخر غير ذي دلالة. ولاشك أن هناك مقاييس عامة للدلالة في العلم، وهناك دلالة مرتبطة بمجال معين، أو مجال فرعي معين. فما هو دالٌّ في مجال الفيزياء، مثلا، ليس دالاً بالضرورة في مجال اللسانيات أو البيولوجيا. وما هو دالٌّ في مجال فرعي معين كاللسانيات العربية ليس دَالاً بالضرورة في مجال فرعي آخر كاللسانيات الإنجليزية أو اليابانية... الخ. وما له دلالة في البحث النظري ليس له نفس الدلالة في البحث التطبيقي... الخ. إلا أن هناك تقاطعاً في دلالة الخطابات المختلفة، ناتجاً جزئياً عن العلاقة السلمية بين الخطابات. وهو يُتِيحُ الاتصال بين النتائج المعرفية التي يفرزها كل خطاب، وكذلك بين الأساسيات التي يرتكز عليها كل خطاب على حدة. فما هو دَالٌّ في اللسانيات العامة، مثلا، يحمل دلالة (ولو جزئية) في اللسانيات العربية التطبيقية... الخ. من جهة أخرى، ما هو دَالٌّ في اللسانيات يجب أن يكون ذا دلالة في التحليل الأدبي أو التحليل التاريخي أو التحليل الفلسفي... الخ، نظراً إلى أن اللغة أداة معبرة في النص الأدبي أو الوثيقة التاريخية أو النص الفلسفي... الخ، فوجب أن تُضْبَطَ محدداتُ هذه الأداة في مجال البحث اللساني.

والدلالة تتحدد في جميع مستويات التحليل. فمثلاً هناك مشكل الدلالة على مستوى المعطيات. المعطيات الدالة عند النحاة العرب ليست هي المعطيات الدالة عند البنيويين، أو عند المدارس التوليدية المختلفة. والمعطيات الدالة في النحو الجُمْلي ليست هي المعطيات الدالة في نحو الخطاب. والمعطيات الدالة في النحو الصُّورِيّ ليست هي المعطيات الدالة في النحو الوظيفي. ثم هناك دلالة النماذج الصُّورِيَّة التي يبنيها اللغوي، وكذلك الوسائل التمثيلية والإجرائية التي يستعملها. فقد كانت الإجراءات التي استعملها البنيويون إجراءات اكتشافية (discovery procedures) ثم ثار التوليديون على هذه الطرق ودَعَوْا إلى إجراءات تقييمية (evaluation procedures). فمنطق الكشف لم يعد واردا في تصور التوليديين بعد أن كان هو المنطق السائد. ثم هناك أيضا دلالة النتائج التي يتوصل إليها المحلِّلُ، أو دلالة التفاسير التي تختلف من خطاب إلى خطاب. إذن، بصفة عامة، هناك دلالة الأجهزة والآليات المختلفة التي يُتوصَّلُ بها إلى نوع من المعرفة اللسانية. فكيف تتحدد هذه الدلالة ؟ وعلى أي أسس ترتكز ؟

لنبدأْ أولاً بمشكل المجال. وللتقريب، نود أن نستفرغ ما نقوله من ثنائية متداولة في مجال الدلالة وهي ثنائية sinn و Bedeutung التي أتى بها فْرِيجِه Frege (أي المعنى والمرجع)، أو ثنائية مماثلة أوردها أصحاب دلالة العوالم الممكنة possible world semantics وهي الفرق بين intension و extension، بين المفهوم والماصدق.[2]

فقد يبدو بدهياً للملاحظ العادي أن لغويات پانيني أو سيبويه أو الجرجاني أو تشومسكي تنتمي إلى نفس المادة ولها نفس المجال، كما أن فيزياء أرسطو أو ديكارت أو نيوطن أو الكوانتية لها نفس المجال.

ومقياس التحديد أن مجال البحث يثبت بمرجعه أو ماصدقه، وأن هناك استقراراً مرجعياً إلى حد، في «نفس» المادة، بالنظر إلى الظواهر المعالَجَة. وعليه فإن النظريات اللسانية تتصور نفس «الظواهر اللغوية» بطرق مختلفة، كما أن

2) للمزيد من التفاصيل، انظر الفاسي الفهري (ن.م.).

أنماطاً خطابية متغايرة في الفيزياء تتصور نفس الظواهر الفيزيائية بطرق مختلفة. ويتضح فساد زعم استقرار المرجع حين نعي أن ليس هناك شيء «طبيعي» أو مُعطىً قبلي يمكن، في ضوئه، فرز مجالات بحث الخطابات المختلفة. فتحديد ما هو ظاهرة لغوية رهين بوجود تصور يخصص ما هي الظاهرة اللغوية، وهذا التخصيص يختلف من خطاب إلى آخر. واختلاف التصورات يبرز على مستوى المعاني أولا (أو المفاهيم)، وقد ينتج عن هذا اختلاف في المراجع، لأن المعنى يحدد المرجع أو الماصدق. وقد يحدث أن يكون مجالان للبحث متباينين، ولكن مرجعهما مشترك كُلاً أو جزءاً. فمسألة المرجع مسألة بَعْدِية، يمكن تحديدها بفحص الخطابات ومجالات البحث فيها، وليست مسألة قَبْلِية كما قد يظن. فمجال البحث يكتسب مرجعاً لكونه مخصصاً بواسطة مجموعة من التصورات ذات معان، إذ إن تصور مجال البحث سابق عن تخصيصه المرجعي. على أن ليس هناك علاقة ثنائية الجهة بين المفهوم والماصدق، كما هو معلوم. ففي مثال فريجه المعروف «نجم الصباح هو نجم المساء» نجد المعاني مختلفة ولكن الماصدق واحد. وهذا ما يتيح إمكان التقاطع بين اللغويات القديمة واللسانيات البنيوية أو اللسانيات التوليدية... الخ، لامكان اتفاق المرجع (أو الظاهرة) حتى ولو اختلف التصور، واختلف مجال البحث.

ولنقدمْ أمثلة على ما نقول. فجُلُّ البنيويين اعتبروا أن مادة البحث في اللسانيات هي العينات اللغوية التي يلتقطها اللغوي عبر التسجيل أو عبر المكتوب، ويخضعها لطرق تحليله. وكان عمل اللغويين القدامى في جمع المادة لا يختلف نوعياً عن هذا العمل، إذ كانوا يخرجون إلى البوادي ويجمعون من الأعراب ما يتوفر لديهم من المواد، المركبة منها والمفردة. وليست مادة البحث عند التوليديين هي العينات المكتوبة أو المسموعة وحدها، إذ ليست ذات تمثيلية ولا ذات دلالة بالنسبة للإشكالات المطروحة، بل إن المادة الواردة عندهم هي حدوس المتكلم / المستمع عن لغته. هذه الحدوس تتمثل في الأحكام التي يطلقها على

السلاسل والتراكيب اللغوية التي يُقرُّ بأن بعضها ينتمي إلى لغته وبعضها لا ينتمي إليها (أحكام المقبولية أو عدمها)، ويربط علائق بينها كالترادف والتضاد والالتباس والتضمين... الخ. إذن مواد البحث مختلفة عند التوليديين، والبنيويين والقدماء، وإن كان هذا الاختلاف لا يمنع التقاطع، مما يوحي أحيانا «باستقرار المرجع».

ولأن اللغة غير متجانسة، كما يقول سوسير، أو لأنها ظاهرة عارضة (epiphenomenon)، كما يعتقد تشومسكي، فإن جزءاً فقط من هذه المادة الأولى هو الذي يخصص قدرة المتكلم / المستمع المثالي، أو يخصص الظاهرة التي يريد التوليدي أن تكون هي الظاهرة الدالة بالنسبة للبحث اللغوي، وهي الظاهرة النحوية. فالنحو بصفته نسق قواعد يخصص القدرة اللغوية للمتكلم المستمع المثالي، باستعمال تجريد وأَمْثَلَة (idealization) تفصل ما هو نحوي عما هو غير نحوي، وتجعل النحوي في مركز الأشكال الذي نريد مقاربته، كما تجعل الظواهر النحوية هي مجال تفسير النظرية اللسانية. ولنتذكر أن ما يشغل بال التوليدي ليس هو الوصول إلى وصف تصنيفي للوحدات الصوتية أو التركيبية أو الدلالية في اللغة الواحدة، بل هو بالدرجة الأولى تخصيص المَلَكَة اللغوية عند الإنسان، والمَلَكَة أو القدرة الخاصة بلغة طبيعية معينة، وكذلك طرق اكتساب اللغة. ولأن الملكة شيء باطني لا يمكن أن يخضع إلى البحث المباشر، فلابد من استفادتها من إنجاز المتكلم / المستمع، أي من المعطيات اللسانية الأولى (data primary linguistic) التي تأخذ شكل سلاسل كلامية وحدوس لسانية.[3]

مجال البحث في اللسانيات، إذن شيء مُكَوَّن، نُكَوِّنُه ونَبْنِيه، وليس شيئاً معطى. ومن هنا نتبين عدداً من الإشكالات الزائفة التي تستند إلى تصورات غير نظرية، أو تطرح إشكالات لا تندرج ضمن نمط خطابي واضح المعالم. ومعلوم أن تفسير الظواهر الإشكالية أو البحث عن دلالة ما هو إشكالي لابد أن يستند إلى احتجاج يثبت القوانين ويزكي المبادئ التي تُقترح لتفسير الظواهر الموصوفة.

3) الفاسي الفهري (1983) أ.

فالفكرة السائدة التي تُقِرُّ بأن التحاليل اللسانية على اختلاف أزمانها ونماذجها لها نفس المجال ويمكن أن نتوخى في إطارها تفسير نفس الظواهر... الخ فكرة خاطئة. فكل خطاب تفسيري بناء عقلي في كل مستوى من مستوياته، لا مجال فيه للمطلق، ولا لمعرفة يقينية. بل إن كل شيء فيه نسبي، ويتماشى هذا الكلام مع قولة معروفة لكارل پوپو تستخلص النتائج التي ترتبت عن الثورة النسبية التي رادها أينشتين :

«أظن أننا يجب أن نتعود على فكرة أن العلم ليس «جسما من المعرفة» ولكنه نسق افتراضات، أي نسق من التخمينات والتوقعات التي لا يمكن تبريرها مبدئياً، ومع ذلك نعمل بها طالما أنها تتماشى مع الروائز. و[هذه الافتراضات] لا يمكن أبدا أن نقول عنها إنها «صادقة» أو «يقينية إلى حد» أو حتى «محتملة».[4]

وفي نفس الاتجاه، يمكن أن نقول إن الأنطولجيا التي تحدثنا عنها، أو الواقعية، هي واقعية علمية، أي ظرفية ونسبية، وليست أنطلوجيا فلسفية. فهناك خطاب يحدد واقعية معينة، وهناك خطاب يحدد واقعية أخرى. ليس هناك أنطلوجيا مطلقة، لأن المعرفة العلمية لا تتوق إلى تحديد أنطلوجيا مطلقة. والسبب هو أن الأنطلوجيا ترتبط بالخطاب، وبالبنية الاستنتاجية التي يستند إليها، والتي تفرز هذه الأنطلوجيا كمجموعة ذواتٍ لا يمكن استخلاصها من ذوات أخرى. فمن الذوات المفسّرة في النظرية المعجمية الوظيفية مثلا الوظائف النحوية (كالفاعل والمفعول... الخ). إلا أن هذه الذوات مُفَسَّرة في نظرية الربط العاملي (government binding theory) إذ تنتمي إلى مجال البحث عوض انتمائها إلى أنطلوجيا النظرية. ومثل هذا الكلام يصدق على الحالات الإعرابية (cases) في نحو الأحوال لفِيلْمُورْ وغيره، إذ هي ذوات أُولَى في هذا النحو، وليس الأمر على هذا المنوال في النحو المعجمي الوظيفي، مثلا، أو نماذج أخرى.[5]

---

4) Popper (1959).

5) انظر الفاسي الفهري (1982) و(1983 أ) وبريزنن (1982) وتشومسكي (1981) وكذلك Gaukroger (1978).

## 2 ـ عن دور اللا عقل والاسطتيقا في التقدم العلمي

أبرزنا أن البنية التفسيرية بناء عقلي يتوق إلى ربط أكبر عدد ممكن من الظواهر الملاحظة بقوانين خاصة تُكَوِّنُ مجموعة متسقة يحكمها مبدأ عام هو مبدأ التفسير. إلا أن كثيرا من الأفكار المنهجية وغير المنهجية الموجِّهة للبحث العلمي ليست عقلية في شيء، بل تعتمد الذوق والمزاج والمشاعر الخاصة... الخ. فالعِلْمُ في التصور الحالي يجب أن يهدف إلى بناء نتائج أنيقة وجميلة وبسيطة... الخ، وغير ذلك من الصفات والمقاييس التي لا تصدر بالضرورة عن العقل.[6] وسأستوحي جزءاً مما سأقوله هنا من كتاب لكَيرالد هولطن عن الأصول المحورية للفكر الفيزيائي.[7]

يلاحظ هولطن أن كل علم له واجهتان. واجهة عمومية، أو العلم ـ المؤسسة، تعطي صورة عن العلم وكأنه جسم من التصورات الواضحة والمُرَمَّزَة ترميزاً دقيقاً، تصورات رقيقة مرت عبر مراحل من التدقيق والصقل، وتمثل جزءاً من مادة يمكن تلقينها، مادة لم يعد فيها أثر لذلك الصراع الذاتي للعالِم مع نفسه. وواجهة شخصية، أو العلم أثناء ـ الإنتاج، تُجْلِي الحركات غير المبررة منهجياً، والوثبات إلى النتائج بمحض الحدس، والفرح لبروز نوع من النظام في المواد المتراكمة، والغضب أو اليأس حين يتضح أن الفكرة المفضلة لا تقوم، وأنه يجب تناسي الجهد الدؤوب الذي لم يثمر خلال الشهور والسنوات. فالفرق بين هاتين الواجهتين هو الفرق بين الذاتي والموضوعي في البحث عن الحقيقة.[8]

جل مؤرخي العلوم لا يهتمون بفترة ميلاد الأفكار العلمية الذاتية، لأن في اعتقادهم أن علل تبني العلماء لهذه الأفكار يخرج عن دائرة العلم. وفلاسفة العلوم الذين اهتموا بهذه الجوانب وضعوها ضمن المسائل الميتا علمية (metascientific)، وقد

6) پوپر (1959)، لا كاتوس (1978).

7) هولطن (1974).

8) ن.م. وكذلك هالي (1975).

ركزوا اهتمامهم على سياق البرهنة، لا على سياق الاكتشاف. وتحليل المساهمات العلمية المنشورة يؤكد هذا الإحساس. فهي تقص مراحل التقدم خطوة خطوة في سلاسل منطقية، والتفاعلات بين التجربة والنظرية والمفاهيم الداخلية. إلا أن هذا لا يصدق على العمل الأكثر عمقا والأكثر تضمنا لبذور التطور. فهو يضم عناصر لا منطقية ولا عقلية تواكب الطبيعة المنطقية للتصورات العامة. وهناك حالات كثيرة تقدم الدليل على دور التصورات الأولى «اللا علمية»، والمبررات العاطفية، والتنوعات المزاجية، والقفزات الحدسية، وحسن الحظ أو سوئه، والاحتفاظ غير المفهوم ببعض الأفكار رغم كونها تصطدم بالحجة التجريبية، وإهمال نظريات تحل بسرعة الألغاز التجريبية... الخ. فجل هذه العناصر لا تتماشى والطراز العادي للعالِم، أو أعراف النشاط العلمي كما تبرز في العلم ـ المؤسسة.

وكل فلسفات العلوم تجد دلالة في نمطين من الأقوال أو القضايا العلمية : قضايا تتعلق بالملاحظة والتجربة، وقضايا تتعلق بالمنطق أو الرياضيات. والملاحظة لا تعني، طبعا، الملاحظة الحسية فقط، بل يتوصل إليها، في كثير من الأحيان، عن طريق التكنولوجيا (كمختبرات الاصغائيات مثلا)، أو عن طريق النظرية (كالقول بوجود صوتيات معينة بخصائص معينة في لغة معينة). وهي في كثير من الأحيان نهاية الخَرْج لمجموعة من الأدوات والأجهزة المجردة منها والآلية. فهذه القضايا يمكن أن تؤول على أنها قضايا المرحلة النهائية. وهذا ما يجعلها ذات دلالة في المجالات العلمية. وقضايا المنطق والرياضيات قضايا تحليلية. ودلالتها تأتي من كونها متسقة داخل نسق المسلمات المتبناة.

وهذا التحليل **الإجرائي**، ببعديه الظواهري والمنطقي، وإن كان قد سجل نجاحا أدى إلى تقدم علمي (ابتداء من القرن السابع عشر) يجب ألا يحجب عنا أنه لا يتناول مكَوِّناً ضرورياً ونشيطاً في العمل العلمي، على المستوى الذاتي والمؤسسي، وهو التصورات الأولية التي لا يمكن الاستغناء عنها في التفكير العلمي، مع أنها ليست قابلة للإثبات أو الإبطال، فالتحليل الإجرائي لا يساعدنا

على فهم الكيفية التي يصل بها العقل العلمي الفردي إلى المنتوجات التي تغدي السطح الإجرائي، ولا على فهم الكيفية التي ينمو بها العلم ويتغير. فإضافة إلى هذا التحليل، يقترح هولطن مادة أخرى يمكن أن تسمى بالتحليل **المحوري** للعلم، وهو تحليل الاقتضاءات الأساسية والمفاهيم والحدود والقرارات والأحكام المنهجية، أو بعبارة المحاور (themata). فهذا الفضاء الثلاثي يكتمل فيه تحليل الأقوال والعمليات العلمية تاريخيا وفلسفيا ونفسيا.

والمحاور ضمنية أكثر مما هي صريحة. وقد تصعد أو تنزل، وقد تحتجب لمدة، ولكنها قد تعود. وقد اتسع المجال للنظرية والتجربة والوسائل الاختبارية كثيراً عبر القرون، بينما لم يتغير عدد العناصر المحورية الهامة كثيراً. وهناك ثنائيات محورية منذ القدم، كالثبوت والتحول، وفعالية الرياضيات في مقابل فعالية النماذج المادية أو الآلية، والتجربة في مقابل الصورنة الرمزية، والتعقيد والبساطة، والتقليص (reductionnism) والشمولية (holilm)، والمنفصل والمتصل، والبنية السلمية في مقابل الوحدة، واستعمال الآليات في مقابل إلغائية (teleology) أو التشبيه (anthropomorphism). وهكذا يبدو أن عدداً من الثنائيات أو الثلاثيات المحورية لا يفوق الخمسين كان كافياً لتتبع عدد من الاكتشافات العلمية فكأن الطبيعة ووسائلها الخيالية تتسم بشيء من البخل في المستوى الأساسي، مقروناً بمرونة وفعالية في التوظيف.

وهذه المحاور جمالية أساسا، وهي أيضا كيفية وأسطورية. وقد تكون أحسن مقاربة لهذه المحاور دراسة طبيعة الإدراك، والنمو النفسي عند الأطفال. وفي انتظار دراسات يمكن اعتماد نتائجها، يبدو أن ما يمكن القيام به في الوقت الراهن هو وضع نمطية. وضمن هذه النمطية، يمكن التفريق بين الأساليب الأرسطية والأساليب الكَليلية في البحث العلمي.[9]

---

9) للمزيد من التفصيل، انظر Weinberg (1976) وهولطن (1974) والفاسي الفهري (1985).

وضمن هذه المحاور مبدأ النسبية الذي رفعه أينشتين إلى قضية أساسية، واعتبر أن المطلقات ليست لها دلالة في العلم. وهو توجه محوري مضاد لما كان سائدا في وقت أينشتين وقبله.

والخلاصة أن العلم، منذ بدايته إلى يومنا هذا، تشكل وصار ذا دلالة ليس فقط باكتشافاته الخاصة والدقيقة، ولكن أيضا بمحتواه المحوري.

## 3 ـ الأسلوب الكَليلي في البحث اللساني

تجلي التيارات اللسانية أساليب مختلفة في معالجة الظواهر والإشكالات اللغوية. ويعتقد تشومسكي أن الوقت قد حان ليتبنى اللسانيون وعلماء النفس المهتمون باللغة أسلوباً كَليلياً في البحث في اللغة، بصفة خاصة، والذهن بصفة أعم. وهذا الأسلوب يمثل تحولا في اهتمام العالم، من العناية بتغطية المواد والمعطيات إلى العناية بغور وعمق التفسير، وإفراز مفهوم دَالٍّ للغة يصبح موضوع بحث عقلاني ينمى على أساس تجريدي.[10] فالنجاح الكبير الذي لاقته العلوم الطبيعية الحديثة يرجع إلى متابعة البحث عن المبادئ التفسيرية التي تنفذ إلى عمق بعض الظواهر على الأقل، عازفة عن تناول كل الظواهر أو المعطيات. وهذا يمثل أبرز نتيجة ولدتها الثورة الفكرية في القرن السابع عشر. وقد يظن أن هذا الأسلوب الذي نَمَا في العلوم الطبيعية لا يمكن نقله إلى اللسانيات بصفته غير لائق لدراسة الكائنات البشرية أو المجتمع. إلا أن أية مقاربة جدية لمعرفة اللغة وأصول هذه المعرفة، ووبلوغ مستوى كاف في العمق التفسيري يحتم علينا اتخاذ هذا الأسلوب. وقد نصل يوماً إلى ثورة كَليلية فعلية في دراسة اللغة وعلم النفس، إن نحن سرنا في السبيل المنشود. فما هي الآليات الدقيقة والأجهزة التصورية، المنطقية منها والإبستمولوجية والأنطلوجية، التي يستعملها اللسانيون المتبنُّون لهذا الأسلوب ؟

---

10) تشومسكي (1980 أ).

يمكن أن نعتمد في تخصيص الأسلوب الكَليلي ثلاث آليات أساساً :[11]

1) التجريد : فالأسلوب الكَليلي في البحث يقتضي بناء نماذج مجردة.

2) الطبيعة الرياضية : هذه النماذج المجردة ذات طبيعة رياضية.

3) المرونة الإبستمولوجية : هذه النماذج الرياضية المجردة أكثر واقعية إلى حد، من الإحساسات العادية للعلماء، والظواهر التي تُعَارِضُهَا.

يقول Weinberg (1976) في هذا الصدد :

«نعمل كلنا في إطار ما أسماه Husserl بالأسلوب الكليلي، أي إننا نبني نماذج رياضية مجردة للكون ينسب إليها الفزيائيون على الأقل مرتبة من الواقعية تفوق تلك التي ينسبونها إلى العالم العادي للإحساس».

فهذه الآليات الثلاث تتجلى في صيغ متنوعة عند اللسانيين.

## التجريد

تأخذ النماذج التي يبنيها التوليديون صيغة نظريات عامة للغة ونظريات خاصة بكل لغة على حدة. وهذه النظريات مجردة باعتبار عدة أبعاد. أحد هذه الأبعاد يعني فيها التجريد أن التحليل جزئي أوْ لَهُ مجال محدود لا يغطي كل المواد اللغوية. فالنظريات اللسانية تلجأ إلى أمثلة (idealize) الواقع اللغوي، ولابد لبلوغ الأهداف التفسيرية من اللجوء إلى الأمثلات «الضاربة في العمق» (far-reaching idealizations) أو الجوهرية (Substantial). وضمن هذه الأمثلات أمثلة المتكلم / المستمع المثالي، وأمثلة اكتساب اللغة في الحين (instantaneous language acquisition)، وأمثلة المجموعة اللسانية المتجانسة تمام التجانس، وأمثلة النحو النواة... الخ.[12] وهذه الأمثلات تفقد دورها كلما حصل تقدمٌ في البحث. ودورها التاريخي هو إبعاد البرامترات الهامشية.

---

11) تشومسكي (ن.م) وكذلك بوطا (1982).

12) الفاسي الفهري (1983 أ

ومن معاني التجريد التي تصدق على الأنحاء التوليدية أن المبادئ التفسيرية لا ترتبط بصفة مباشرة بالمواد المحللة. وهذا يعني أن هذه المبادئ ليست فقط «تعميمات تجريبية عن البُنَى الملاحظة»، بل يجب أن توحد عدة تعميمات و«تدخلها في نسق له بنية استنباطية من درجة معينة».[13] ويسوق تشومسكي مبدأ التحتية (Subjacency) مثالاً على هذه المبادئ التفسيرية الموحدة، إذ يمكن استنتاج عدد من القيود الجزيرية من هذا المبدإ. والطبيعة الموحدة لهذا المبدإ تمر عبر مفهوم «المقولة الرابطة» (binding category). ومثال آخر لهذه المبادئ هو مبدأ السلكية.[14]

## الطبيعة الرياضية

النماذج الفزيائية رياضية بالمعنى المتداول، أي إنها تصورٌ لواقع فيزيائي بمفاهيم رياضية. ويلاحظ تشومسكي (1980 أ) أن «نحو اللغة بصفته نسق قواعد يُوَلِّدُ توليداً ضعيفا (weakly generates) جمل اللغة و[ يولِّدُ توليداً] قوياً (strongly generates) بُنَاهَا، ينتسب إلى تلك «الدرجة العليا للواقع، التي ينسبها الفيزيائي لنماذجه الرياضية للكون». إلا أننا لا ندري بأي معنى تعتبر النماذج النحوية نماذج رياضية. فتشومسكي (1977) يلاحظ أن استعمال آليات شبه رياضية بهدف الصَّوْرَنَة لا يعني أن النماذج النحوية المجردة نماذج رياضية. فاللسنيات «الرياضية تبدأ حين يبدأ المرء بدراسة الخصائص المجردة للصَّوْرَنَة، مهملاً التحققات الفعلية. فالموضوع لا يوجد بصفة جدية إلا إذا أمكنت البرهنة على قضايا مبرهنة غير تافهة...» (ن.م). وعليه، فإن دراسة الخصائص الصورية - الرياضية للنظريات اللسانية المجردة لا يحول هذه النظريات إلى نماذج رياضية. فإذا كان النموذج الرياضي يمثل الواقع بواسطة مفاهيم رياضية، فإن الأَنحاء التوليدية ليست رياضية بهذا المعنى.

13) بوطا (ن.م).

14) الفاسي الفهري (1982) و(1983 ب و ج).

## المرونة الإبستمولوجية

ماذا يعني أن ينسب التوليدي مرتبةً من الواقعية للنماذج المجردة أَعْلَى من تلك التي ينسبها إلى العالم العادي للإحساس ؟ المسألة تتعلق، في نهاية المطاف، بالصراع بين الكفاية التجريبية والكفاية التفسيرية للنموذج. فالنظريات التي بلغت درجة من العمق التفسيري في مجال محدود يجب ألا تُنَحَّى بمجرد تقديم الحجة على كونها تتعارض مع التجربة كما تظهر في الإحساس العادي، ويجب أن يتوفر الاستعداد عند الباحثين لاحتمال أن تظل بعض الظواهر بدون تفسير، والتسامح في وجود بعض الحجج المضادة، خصوصا وأن اللسانيين يترددون، في كثير من الأحيان، في تحديد نوع الحجج الواردة بالنسبة لنظرية معينة.

وإذا وضعنا جانباً الأبعاد المتعددة للأُسلوب الكَليلي،[15] فإننا نجد تشابهاً، بالفعل، بين منهج البحث عند كَليليو ومنهج البحث عند التوليديين. ونسوق مثالاً على هذا الطُّرُقَ والآلياتِ التي يستعملها كلٌّ من كَليليو وتشومسكي بهدف الاحتفاظ بنظرية «مهدَّدَةٍ».

النظرية المهدَّدَة بالنسبة لكَليليو هي فكرة كوپرنيكوس أن الأرض تدور حول نفسها.[16] والنظرية المهددة بالنسبة لتشومسكي هي نظرية الربط العاملي (Government Binding Theory) كما تظهر في تشومسكي (1981). وكان تشومسكي (1980 ب) قد اقترح نظرية للربط عرفت بنظرية «عن الربط» (On Binding Theory). إلا أن هذه النظرية طرحت عدة مشاكل تصورية اقترحت نظرية الربط العاملي لتجاوزها. وتتقاسم النظريتان عدداً من المفاهيم والأنساق الفرعية للمبادئ، منها مبادئ الفصل والمحلية، ومفاهيم الحالة الإعرابية المجردة، والعاملية، وقيود متنوعة على ربط العوائد، ونظرية للمراقبة... الخ.[17] وهناك فروق بين النظريتين وضمنها

---

15) لانتقاد موقف تشومسكي، انظر بوطا (1982).

16) ن.م.

17) الفاسي الفهري (1983 ج).

قيود الربط. فنظرية «عن الربط» تتضمن قيد جزيرة المرفوع (Nominative Island Condition) وقيد الانغلاق (Opacity Condition)، كما في (1) و(2) على التوالي :[18]

1) العائد المرفوع ضمن (ج) لا يمكن أن يكون حرا في (ج) التي تتضمن (ج).

2) إذا كانت (أ) ضمن ميدان فاعل (ب)، فإن (أ) لا يمكن أن تكون حرة في (ب).

فهذان القيدان عُوِّضا في نظرية الربط العاملي بنظرية ربط ترتكز على ثلاثة مبادئ هي :[19]

3) إذا كان م.س. معجميا أو متغيرا مربوطا فإنه حر.

4) إذا كان م.س. ضميريا فإنه حر في مقولته العاملية.

5) إذا كان م.س. عائدا فإنه مربوط في مقولته العاملية.

وقد استدل تشومسكي (1981) على أن نظرية الربط العاملي تتيح تحليلا مُوحّداً للظواهر، وهي أكثر أناقة وأكثر استناداً إلى المبادئ العميقة. إلا أن المبادئ الربطية (3) إلى (5) أقل كفاية تجريبية، في بعض الأحيان، من القيدين (1) و(2). وهذا ما يمثل الوجه المهدِّدَ لنظرية الربط العاملي.

الحجة المهدِّدة للنظرية الكوپرنيكية التي تهمنا مضمنة في ما عرف بدليل البرج (The tower argument). ويقدم كليليو هذه الحجة كما يلي :[20]

«الأجسام الثقيلة... التي تسقط من أعلى تهوي في خط عمودي مباشر نحو سطح الأرض. فهذا يعتبر حجة حاسمة على كون الأرض لا تتحرك. فلو كانت تدور حول نفسها فإن الحجر الذي يُرْمَى به من رأس البرج، مندفعاً بدوامة الأرض، سيسافر مئات اليارْدَات [...] قبل أن يسقط على الأرض بعيداً عن أساس البرج.»

---

18) تشومسكي (1980 ب).

19) تشومسكي (1981) والفاسي الفهري (1983 ج).

20) انظر Feyerabend (1979).

أما الحجة المهدَّدَة بالنسبة لنظرية الربط العاملي فهي أنها تتنبأ ـ عن خطإٍ ـ بأن بعض الجمل الإنجليزية الجيدة يجب أن تعتبر لاَحِنَةً، ومن هذه الجمل :[21]

6) They heard stories about each other

7) They think it is pity that pictures of each other would be on sale

فالحجة التي تبدو مهدَّدَةً تأخذ صيغة أحكام على المقبولية عند متكلمي الإنجليزية.

واستراتيجية كل من كَليليو وتشومسكي هو العمل على إبعاد هذا التهديد. فردُّ فِعْلِ كَليليو الأول هو التسليم بصدق المحتوى الحسي للملاحظة التي تهدِّدُ نظرية كوپرنيكوس. إلا أنه دعا إلى استعمال قوة العقل لإثبات واقع ما يتراءى للحواس، أو بيان فساده. بعبارة أخرى، هناك الملاحظة الحسية المظهرية وهناك تأويلنا الذهني لهذه الملاحظة. والمشكل هنا، في رأي كَليليو، هو أن الإحساس صادق والتأويل خاطئ. وما يريد أن يفعله هو أن يغير التأويلات غير المنسجمة مع نظرية كوپرنيكوس بالتأويلات المنسجمة معها. فمن التأويلات المتداولة الخاطئة تأويل يمكن صياغته كالتالي :

8) الحركة الظاهرة مطابقة للحركة الحقيقية (ماعدا في بعض الحالات الوهمية)، فهذا تصور ساذج للحركة، إذ يجعل الحركة مؤثرة في كل الحالات. وقد عوض كَليليو هذا الطرح بتأويل آخر :

9) الحركة بين الأشياء التي تشترك فيها ليست مؤثرة، أي أنها تظل غير مدركة، غير محسوسة، وبدون أثرٍ يُذْكَر.

فحِسُّنَا لاَ يلحظ إلاَّ الحركة النسبية، وهو لا يدرك الحركة التي تشترك فيها الأشياء. وبتغيير التأويل المتداول بتأويل آخر يميز الحسي عن العقلي، يكون كَليليو قد أدخل لغة ملاحظة جديدة. والنتيجة هي أن التهديد أُفْرِغَ جزئيا من

21) تشومسكي (1981) وبوطا (1982).

محتواه، إذ أن ظهور حجر يسقط من أعلى البرج إلى الأسفل في قاعدته بكيفية عمودية ومباشرة لم يعد يمثل حجة ضد فكرة دوران الأرض حول نفسها.[22]

ورد فعل تشومسكي الأول على الحجة المهدَّدَة يماثل رد فعل كَليليو. فهو لا يشكك في قيمة الحدوس حول الجُمَل مثل (6) و(7). بل ما يريد أن يفعله هو أن يحلل، بصفة عقلانية، خصائص ما يظهر وكأنه حجة مضادة للنظرية. فهذه تصير حجة مضادة إذا أولت هذه الأحكام التأويل التالي :

10) مقبولية أو عدم مقبولية التراكيب هي انعكاس ضروري، في كل الحالات، لنحوية أو عدم نحوية البنية التحتية لهذه التراكيب.

فهذا تأويل ساذج للمقبولية يشبه التأويل الساذج للحركة. لذلك يستبدل تشومسكي تأويلاً أكثر عمقا بهذا التأويل :

11) مقبولية أو عدم مقبولية التراكيب انعكاس ضروري لنحوية البُنَى إذا كانت هذه البُنَى غير موسومة (unmarked).

فتشومسكي يدخل مفهوماً جديداً هو مفهوم الموسومية (markedness). فليست كل البُنَى الموجودة في اللغات في مستوى واحد من الطبيعية (naturalness)، بل هناك بُنىً أكثر طبيعية من بُنىً أخرى. واستدلال تشومسكي يقوم على بيان أن مثل هذه البُنَى لا تكاد توجد إلا في الإنجليزية. فهي إذن بُنىً لها سمة خاصة. وهي لا تهدد نظرية الربط العاملي بقدر ما تدعو إلى بناء نظرية للوسم.[23]

وبعد أن أفرغ كَليليو التهديد من محتواه، وهزأ الحس المشترك، والحكمة المقبولة والمتداولة، يعود إلى نوع من التصالح مع مَنْ ثار عليهم بأهداف دعائية سيكولوجية. فالحس المشترك للحركة المضمن في (8)، والذي يذهب إلى أن الحركة الظاهرة هي الحركة الحقيقية، وأن كل حركة ظاهرة حركة مؤثرة ما عدا في الحالات الوهمية، يتيح أيضاً إمكان وجود حركة مشتركة غير فعلية. ففي

22) ن.م. وكذلك بوطا (ن.م).

23) عن الموسومية انظر الفاسي الفهري (1978) وكذلك الفاسي الفهري (1985).

حالات مثل الأحداث على باخرة، فإن الحركة الظاهرة ليست مطابقة للحركة الفعلية. فحركة الملاحة قد لا تكون مؤثرة بالنسبة لمن يسافر على ظهر الباخرة (كذا الحركة المظهرية لقطار لا يتحرك حينما يمر بجانبه قطار آخر. فهذه حركة غير فعلية ولكنها مؤثرة). ويعمل كَليليو على نقل هذه الحجة إلى الأرض التي تدور دوماً وإلى الحجر الساقط من البرج «الذي لا يمكن أن تحس بحركته لأنك تشترك مع الحجر في كونكما تملكان من الأرض تلك الحركة التي لابد منها لمتابعة البرج. فأنت لا تحتاج إلى تحريك عينيك. فإذا أضفت إلى الحجر حركة نازلة خاصة به، لا تقاسمها إياه، حركة تختلط مع الحركة الدائرية، فإن الجزء الدائري للحركة المشتركة بين الحجر والعين يظل غير قابل للإدراك. فالحركة المستقيمة وحدها محسوسة، لأن متابعتها تقتضي تحريك عينيك».[24]

ويلجأ تشومسكي إلى «التصالح» بإيهام قرائه أنهم كانوا دائما يفترضون وجود اعتبارات تتعلق بالمَوْسُومِية في تأويل أحكام المقبولية.

وهناك نتائج كثيرة تتولد عن هذا الأسلوب الجديد، وتبرير التأويلات الجديدة. من ذلك إنقاذ النظرية الجيدة الجديرة بالاهتمام، وخلق تجربة علمية جديدة، وتصور علوم جديدة،[25] وتغيير المقاييس العلمية، بما في ذلك مقاييس الجودة العلمية والتقدم العلمي، وتثمين مقاربة أكثر مرونة في علاقة النظرية بالتجربة. يقول Feyerabend في هذا الباب : «لكي نتقدم، يجب أن نبتعد شيئا ما عن الحجة، ونقلص من درجة الكفاية التجريبية (أو المحتوى التجريبي) لنظرياتنا. نترك ما توصلنا إليه، ونبدأ من جديد».[26]

---

24) هناك تأويل آخر يتعلق بسرعة الصخرة الساقطة لابد من تغييره ايكتمل إفراغ التهديد (انظر في هذا الصدد فيرآبند (ن.م).)

25) تخمينات كَليليو أصبحت في حاجة، حسب فيرآبند، إلى نظريتين جديدتين : نظرية للأشياء الصلبة ونظرية للدينامية الهوائية. أما تخمينات تشومسكي فتحتاج إلى نظرية للموسومية في التركيب.

26) ن.م.

فغالبا ما نلجأ إلى تغيير التجربة عوض النظرية. وهذا يبدو مخالفا للمواضعات والاعراف العلمية. إلا أنه تحوُّلٌ فقط في تصور التجربة، وتصورٌ للعلاقة بين التجربة والنظرية.

ما يبدو، إذن، جوهرياً في الأسلوب الكَليلي هو هذه النزعة إلى الدفع بالحجة التجريبية إلى تجريد بعيد، وإعادة تعريف موضوع البحث بصفة مستمرة، وكذلك المقاييس والمناهج العلمية.[27] وهذا ما يؤكد مرحلية النتائج العلمية كلازمة ونتيجة لدينامية العلم والنشاط العلمي. فالركام المعرفي الذي يتولد عن النشاط العلمي يجب ألا يكبح تقدم العلم، بل هو باعث على إعادة تحديد الإشكاليات وموجِّهٌ للتقدم في هذا التحديد.

ومنهج كثير من التوليديين يمكن أن يعتبر منهجاً «محورياً»، بتعبير هولطن، مُحَرِّكُهُ المركزي هو مفهوم التجريد. وهذا يصدق على اللسانيات النظرية بالفعل. فجانِبُها الإجرائي ليس مقصوداً في حد ذاته، وليس هو الهدف النهائي والوحيد للنشاط اللساني، بل إن الفضاء الاستدلالي اللساني لا يكتمل إلا بقيام **لسانيات المحاور** إلى جانب **لسانيات الظواهر**. فالمفاضلة بين الأوصاف البنيوية للغات الطبيعية المبنية داخل نماذج لسانية متباينة في مستويات وقوالب، لا تقوم على أساس كفايتها الملاحظية فقط، بل تقوم كذلك على أساس الأبعاد المحورية للكفاية، وضمنها الملاحظة.[28]

## خاتمة

تحليل أي خطاب من الخطابات العلمية يحتم علينا أن نسلم بأننا إزاء خطاب يمكن أن يفيد في وضع خطابي معين، وفي وضع فضائي - زمني ضمن

27) الفاسي الفهري (1985).

28) الفاسي الفهري (ن.م). وكذلك (1983 أ).

شروط وقيود دلالية معينة. إن الإبستمولوجيا أو الأنطلوجيا أو المنهجية التي يتوخاها العالِم ليست إبستمولوجيا «فلسفية»، أو منهجية تتوق إلى المطلق، أو أنطلوجيا تروم تحديد كائنات مطلقة. إنما الإبستمولوجيا ظرفية، محددة في فضاء زماني مكاني - معين، والميتودولوجيا ظرفية، والأنطلوجيا ظرفية. والمنهجية تُحدّدُ كذلك تجربةً ظرفيةً، إذ التجربة أيضا تتغير. **فالحركة دائمة في عالم ليس فيه راحة** - على حد تعبير Max Born - ويجب أن يعكس العِلمُ هذه الحركة.

والبحث في اللسانيات، سواء تعلق باختيار أهداف البحث أو صياغة الإشكاليات وتقديم الأوصاف للظواهر اللغوية، أو التفاسير للإشكالات، أو تعلق الأمر بالتنبؤات للمعطيات والظواهر الممكنة، أو تبرير الافتراضات أو انتقادها، أو الرد على الانتقادات التي تهدد النظرية القائمة، كل ذلك في حركة دائمة، وفي ذهاب وإياب، بين التجربة والنظرية، بين العقل واللاعقل، وفي اتجاه التجريد والترييض.

وطرح مشاكل الهوية أو الخصوصية أو التماسك الداخلي للخطاب... الخ لا يمنع مِن تقاطع المجالات والدلالات والنتائج، والتوصل إلى معرفة متكاملة ومنسجمة. والذي يتيح هذا التكامل بين الخطابات الفلسفية واللسانية والأدبية والتاريخية... الخ ويُمكِّن من تحليلها هو أننا نتوخى **المعنى** من خلال خطاباتنا المعرفية المختلفة. والبحث في المعنى في هذا المستوى هو في ذات الوقت بحث في أساسيات المعرفة العلمية، وفي أساسيات الإشكالات المطروحة، وكشف لزيف عدد من الإشكالات التي لا تثبت لها دلالة.

# المراجع


الفاسي الفهري، عبد القادر، (1983)، ملاحظات حول الكتابة اللسانية، **تكامل المعرفة**، العدد 9، نشر جمعية الفلسفة بالمغرب، الرباط.

الفاسي الفهري عبد القادر، (1983) ب، إشكال الرتبة وباب الاشتغال، **تكامل المعرفة**، 9.

الفاسي الفهري، عبد القادر، (1983) ج، الربط الإحالي، التطابق ونمطية اللغات، **تكامل المعرفة**، 9.

الفاسي الفهري، عبد القادر، (1985)، **اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.

Botha R. (1982), on « The Galilean Style » of Linguistic Inquiry, **Lingua 58**.

Bresnan J.W., ed. (1982), **The Mental Representation of Grammatical Relations,** MIT Press, Cambridge, Mass.

Chomsky N., (1973), Conditions on Transformations, In Anderson and Kiparsky eds. **A Festschrift for** Morris Halle, New york, Holt, Rinchart and Winston.

Chomsky, N. (1977) **Dialogues avec Mit** sou Ronat, Paris, Flammarion.

Chomsky N. (1979), Principales and Parameters in Linguistic Theory, CNRS, Royaumont, France.

Chomsky N., (1980), **Rules and Respresentations,** Oxford, Basic Blackwell.

Chomsky N., (1980), On Binding, **Linguistic Inguiry,** 11.1.

Chomsky N., (1981), **Lectures on Government and Binding,** Foris Publications, Dordrecht, Holland.

Fassi Fehri A., (1978), Comparatives and Free Relatives in Arabic, **Recherches Linguistiques.** 7.

Fassi Fehri A., (1982), **Linguistique arabe : forme et interprétation,** Publication de la Faculté des Lettres de Rabat.

Feyerabend P.K., (1979), **Against Method,** London, Verso.

**Frege G., (1960), On sense and reference, In Geach P. and Black M. eds., Translations from the Philophilosophical Writings of Gottlob Frege,** Blackwell, Oxford.

Halle M. (1975), Confessio Grammatici, **language,** 51.3.

Holton G., (1974), **Thematic Origins of Scientific Thought,** Harvard Univ. Press, London.

Kuhn T. (1962), **The Structure of Scientific Revelutions,** The University of Chicago Press, Chicago.

Lakatos, I., (1978), **The Methodology of Scientific Research Programmes,** Cambridge Univ. Press, Cambridge.

Popper K., (1959), **The Logic of Scientific Discorvery,** Hutchinson, London.

Soames S., (1984), Linguistic and Psychology, **Linguistics and Philosophy,** 7

Weinberg S., (1976), The forces of nature, **Bulletin of the Americain Academy of Arts and sciences,** 29.

# مناقشة

**محمد أبو طالب :** تحدث الأستاذ الفاسي عن التفاهم وعدم التفاهم، وعن شعوره بعدم التفاهم بينه وبين العروي أمس، وانه لن يحصل التفاهم بين الأمس واليوم، وقد يكون قد نجح في هذه العملية.

بعد استماعي إلى العرضين* تبين لي وجود بعض الصعوبات : الأولى تتعلق بمشكل الهوية، إذا وُضعت هذه المناظرة في إطار عام تبين، بدون شك، أننا نبحث عن هوية منهجية لسانية في المغرب أو في العالم العربي. وهذا ما يتضح إذا ما وضعنا هذه المناظرة ضمن الأحداث التي شاهدناها في هذه الأيام الأخيرة والمتعلقة كلها أو جلها بمناظرات حول قضايا ثقافية، منظوراً إليها من زاوية المنهج. فهناك مثلا مناظرة عن المثقف العربي، هويته ودوره، ومناظرة حول أهداف اللغة العربية، وأخيراً هناك مناظرة خصصت للتعليم.

المشكل الثاني هو المصطلح : أردت من الأستاذين أن يحددا لنا إطار قاموسهما، مشتركا كان أو مختلفا، أحدهما عن الآخر. فإذا حاولت أن أربط بين العرضين فسيصعب علي لأنّ أحدهما يستعمل مفاهيم لسانية ويقصد شيئا معيناً، والآخر يتناول نفس المفاهيم منظوراً إليها من وجهة أخرى. إذا كان الفاسي يتحدث عن تشومسكي وهو يتكلم اللغة العربية، فلا يمكن أن ينطبق مع سُورْلْ الذي يتحدث عنه مفتاح في الكتب العربية. وكلاهما يتعاملان مع بيئة لغوية وبيئة اجتماعية واحدة. فحينما يتحدث الفاسي عن التقسيم العربي للكلام إلى اسم وفعل وحرف فلا أدري هل ينتقد التقسيم العربي للكلام ولهذا التقسيم، أم يربطه بتراث أقدم من التراث العربي وهو الجرجاني الذي قسم الكلام إلى قسمين أو أكثر ثم ورثه فقسمه إلى سبعة أقسام وأكثر ثم عاد فقسمه، فيجب أن نضع الأمور في إطارها الحقيقي، في إطار أعم وهو العالم.

---

*) يقصد عرضي الفاسي الفهري ومحمد مفتاح.

من غير المعقول، عموماً أن نكتفي بمفهوم النحو عند تشومسكي بدون أن نأخذ ما قدمه النحويون الغربيون لمفهوم النحو الحالي، وتشومسكي إذا كان قام بثورة فلم يقم بها على سيبويه ولا على الجرجاني ولا على... قام بها ضد تراث كان يقدم مفاهيم للغة، ليست هي المفاهيم التي يعبر عنها الجرجاني ولا غيره من العرب.

□□□

**عبد القادر الفاسي الفهري :** مسألة الخطاب تطرح مشكل المخاطِب والمخاطَب ووضع الخطاب. المخاطِب له مسلمات ومعتقدات، والمخاطَب. قد يقاسم المخاطِب هذه المسلمات، وقد يبقى المخاطَب غريباً في الوضع الخطابي، وقد يتوخى المخاطَب الخروج من غربته كمخاطَب، ويتوخى كذلك المخاطِب أن يخرج من غربته. فما أريد أن أقول هو أن هناك مشكل التفاهم. إن التفاهم، خلافا لما جاء في عرض الأستاذ العروي البارحة، ليس هو الحالة العادية وإنما الحالة العادية هي عدم التفاهم، والتفاهم حالة خاصة لعدم التفاهم. كذلك أقول إن اللغة ليست أداة للتواصل، بالضرورة، كما درج على تصور ذلك عدد من الناس. فجوابا على تدخل الأستاذ أبو طالب اعتبر عدم التفاهم حالة عادية والتفاهم حالة خاصة، وخصوصاً في الوضع الخطابي العلمي. لذلك أفهم أنه لا يتفاهم معي، وفي نفس الوقت، وهذا هو ما أثار استغرابي، لا أفهم كيف يتفاهم مع الأستاذ العروي، لماذا ؟ لأن الأستاذ أبو طالب لساني والأستاذ العروي ليس لسانيا. تصور الأستاذ العروي البارحة أثار فيه أنه يريد أن يحدد المعنى «الحقيقي» للكلمة، وهذا المعنى الحقيقي والتاريخي موجود في القواميس. بالنسبة إلي، كلساني، لا يمكن أن أقبل هذا الكلام لأنني أعرف أن القاموس كما يتصوره اللساني هو صناعة تأليفية لا تُسقط إلا بصفة غير مباشرة وغير دقيقة أحيانا المعجم الذهني الموجود عند المتكلم. المستعمل للغة. فإذن من هذا المنظور لا أفهم كيف يتفاهم الأستاذ أبو طالب كلساني مع الأستاذ العروي.

فيما يخص الهوية اللسانية العربية، أظن أني قد أجبت عن هذا المشكل مجال اللسانيات العربية هو مجال فرعي، في تصوري، لمجال أعم هو اللسانيات، وهذه اللسانيات ترتبط بالعلم، من جهة، وبالثقافة، من جهة أخرى. إذن، مسألة الهوية، أظن أنني أجبت عنها بهذه المسلمة التي وضعتها في إطار استنتاج ما هو خاص مما هو أعم منه. كون اللسانيات العربية أفرزت بعض الإشكالات الخاصة بها، هذا شيء موجود ومكتوب في بعض ما كتب عن اللسانيات العربية، ويمكن الرجوع إليه عند الحاجة.

أثار الأستاذ أبو طالب مسألة النحو «الحقيقي» وعاب علي أنني قابلت مفهوم النحو عند القدماء بمفهوم النحو عند تشومسكي، وثُرت على النحاة القدماء انطلاقاً من تشومسكي. أنا لم أثُر على أحد، حتى يكون خطابي واضحاً. ما قلته أنْ ليس هناك شيء يمكن أن نسميه «النحو الحقيقي» وهذا شيء غير موجود في الخطاب الذي حاولت أن أستدل عليه. ليس هناك شيء من هذا القبيل، وإذا كان هذا الشيء موجوداً فأنا مستعد لأن أستمع إليه، ولو كان انطلاقا مما قاله القدماء.

إذن ليس هناك نحو حقيقي، فإنما هناك نحو عند سيبويه أو عند الجرجاني أو عند غيرهما. ما قلته يتنافى مع الحكم المتسرع. والمسألة كما طرحتها لم تكن هي مسألة الحكم على البنيوية أو على القدماء، وإنما الحكم على الشيء كما يقال، فرع تصوّره، فما دعوت إليه هو أولا تصور هاته الأشياء، ولم أبلغ بعدُ مستوى إطلاق الأحكام. كيف نتصور الأشياء ؟ في إطار المعرفة، بأساسيات الخطاب. وقد أعطيت بعض الأمثلة العامة عن هذا. أما اعتراضك على خطابي من جانب الهوية، فإني أؤكد لك أن الخطاب الذي أنتجته هذا الصباح خطاب عربي، وتماسك هذا الخطاب أو عدم تماسكه يمكن أن يفهم في إطار اللغة العربية وفي إطار ما أقوله أنا، وليس في إطار ما يقوله تشومسكي. ثم ما معنى مضمون عربي ؟ هنا ندخل في مشكل الدلالة التي تحدثت عنها وحددتها في إطار منطق معين. أنا أتحدث بنظرية معينة للدلالة. إذا كانت لك نظرية أخرى للدلالة فأنا مستعد لأستمع إليها، وأن أقارنها بالنظرية التي توخيتها. أما أن تقول لي هناك مضمون عربي ومضمون إنجليزي إلى غير ذلك، فهذه أشياء لا أفهمها كما قلت في البداية. أفهم الأشياء التي يمكن أن تطرح في إطار واضح بالنسبة إلي والتي يمكن أن تكون أبعادها المعرفية واضحة.

وأظن أننا هنا في ندوة المنهجية مطروح علينا إذا اختلفنا أو اتفقنا، أن نتفق على أسس أو نختلف على أسس. وحيث إن المسألة تتعلق بمنهجية الاختلاف أو منهجية الاتفاق، اقترحت نموذجاً دلاليا يخول هذا النوع من الاختلاف أو الاتفاق. بعض الناس قد يقترحون نماذج أخرى ولكن لحد الآن لم أسمعها في الندوة كلها، سمعت حديثاً عن الحقيقة، وعن المطلق، وعن المعنى الحقيقي، وهذا كله يُحدث لي شخصياً، كلساني، توتراً، وأظن أن ما كان مفروضاً في الندوة هو الحوار بين الأطراف المتناظرة، ومن جملة ما يجب أن يُتحاور فيه مضمون ودلالة الأشياء والمفاهيم التي نستعملها، وهذا يتطلب اقتراح نظرية دلالية للمفاهيم التي نستعملها. هناك حديث عن الإطار «الحقيقي»، سمعت ذلك في كثير من التدخلات. إذا كنا نتحدث كأكاديميين فليس هناك إطار «حقيقي»، بل ما هو مطروح هو المشكل الذي يشغل بالي والذي يثيرني في نفس الوقت ألا وهو مشكل التعددية والاختلاف،

وإلى أي شيء يعود ؟ أرجعته إلى شيء واحد، وهو أن الخطابات المختلفة لها دلالات مختلفة. ولكن من الناحية المنهجية لا يمكن أن يكون هذا الاختلاف إلا إذا دققنا في العلاقات الممكنة بين الخطابات التي نعتقد أنها ممكنة. وأظن في النهاية أن مشكل الأدب ومشكل الفلسفة ومشكل جميع ما يمكن أن يقال يعود إلى منهجية تساهم في وضعها اللسانيات. وهنا أرجع إلى إمبريالية اللسانيات، التي أثيرت البارحة، لأقول يجب أن تكون إمبريالية للسانيات بهذا المعنى، أي أن كل خطاب يخضع في نهاية الأمر، للتحليل اللساني، كيفما كان نوعه، فلسفياً أو تاريخياً أو جغرافياً أو اقتصادياً، لأنه إذا لم يخضع لهذا التحليل وبالدرجة الأولى للتحليل الدلالي فإنه بالنسبة إلي لا يمكن أن يكون له معنى، وإذا كنا نتوخى المعنى من خلال خطاباتنا، فإننا يجب أن نخضع خطابنا العلمي أو الفلسفي أو التاريخي إلى التحليل اللساني.

وأشير إلى أن ما يتحدث عنه من قصور اللسانيات، في غالب الأحيان، يرتبط ببعض التطبيقات التي قام بها بعض البنيويين على الأدب. أعتقد أن هناك لسانيات متعددة الأبعاد. وإذا كان المشكل في جوهره هو الوصول إلى كليات دلالية ومبادئ ضابطة للدلالة، فإني أتساءل عما هي الكليات الدلالية التي يمكن التوصل إليها خارج إطار اللسانيات. هل هناك، مثلا، كليات تتعلق إما بالأدوار الدلالية أو تتعلق بتركيب الدلالة إلى غير ذلك التي نتوصل إليها خارج اللسانيات ؟ الجواب، قطعا لا. هل هناك مسائل تتعلق بالتركيب، أو كليات تركيبية نتوصل إليها خارج اللسانيات ؟ هل هناك مسائل تتعلق بالنبر، بالإيقاع، بالأصوات، بالدلالة الرمزية للصوت ؟ هل هناك أشياء تتعلق بالتأويل نتوصل إليها بصفة علمية، ولا أقول فلسفية، خارج اللسانيات ؟ هل هناك نظرية لإدراك المعاني أو لتأويل المعاني خارج ما توصلت إليه دلالة الأوضاع أو دلالة العوالم الممكنة أو الدلالات المختلفة الموجودة على الساحة اللسانية ؟ أقول : قطعا لا. ومن هنا يمكن أن نجابه الأشياء التي يتوصل إليها اللساني بالأشياء التي يمكن أن يُتوصل إليها في ميادين أخرى وفي خطابات أخرى. وهنا نرجع إلى التقاطع المرجعي الذي تحدثت عنه. قد تكون الخطابات منطلقة انطلاقات مختلفة من الناحية التصورية، ولكنها في نهاية المطاف تصف بعض الظواهر، جزءا من نفس الظواهر. إذن، يجب هنا من الناحية المرجعية، أن نصل إلى نتائج متجانسة وإذا وصلنا إلى هاته النتائج المتجانسة يمكن أن نؤسس معرفة علمية متكاملة. أحد الأسس أو المعايير التي نحكم بها، طبعا، على علم من العلوم هو قدرته على تجاوز حدوده، قدرته على أن يصل إلى نتائج معرفية يجد لها توظيفا في علوم أخرى. فإذا وصلنا إلى هذا أمكن أن نقول إن هناك إمبريالية للسانيات، أو إمبريالية للعلوم، ومن هنا تداخل المعرفة. أنا لا أومن بأن علماً من

العلوم يمكن أن يبقى داخل حدوده، بل هناك، في هذا الإطار الذي وضحته، سُلَّمية لمعرفة دلالة الأشياء. لا يمكن أن نخلط بين الدلالة الممكنة والدلالة غير الممكنة في مستوى معين وفي تصور علمي معين وفي تصور سُلَّمِية علمية معينة والدلالة التي يمكن أن يتوصل إليها في تصورات أُخرى غير مضبوطة منهجيا.

محمد عابد الجابري

# التراث ومشكل المنهج*

لقد صار مقبولاً منذ مدة، عند الباحثين الإيبيستيمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن «طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج». وإذن فالخطوة الأولى في كل بحث علمي هي تحديد الموضوع والتعرف على طبيعته. وتكتسي هذه الخطوة أهمية قصوى عندما يتعلق الأمر بموضوع كـ «التراث» ـ بالنسبة للفكر العربي الحديث ـ يخضع في تحديده ليس لمكوناته الخاصة وحسب، بل أيضا لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه. لنبدأ إذن بالتساؤل : كيف يتحدد مفهوم «التراث» في خطابنا العربي المعاصر ؟

## 1

لعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو أن تداول كلمة «تراث»، في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يمكن أن نلاحظ أن «الإشباع» الذي يتميز به مفهوم

*) مداخلة قدمت كذلك إلى : الملتقى السنوي لجماعة الدراسات العربية للتاريخ والمجتمع، إسطنبول، أبريل 1985.

«التراث» في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الإيديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة. والبيانات التالية تؤيد هاتين الدعوتين.

لفظ «التراث» في اللغة العربية من مادة (و.ر.ث)، وتجعله المعاجم القديمة مرادفاً لـ «الإرث» و «الميراث»، وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسماً، على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حَسَب. وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين «الورث» و «الميراث» على أساس أنهما خاصان بالمال وبين «الإرث» على أساس أنه خاص بالحَسَب. ولعل لفظ «تراث» هو أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جُمِعت منهم اللغة. ويلتمس اللغويون تفسيراً لحرف «التاء» في لفظ «تراث»، فيقولون إن أصله «واو». وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصرفي «وُرَاثٌ»، ثم قلبت الواو تاءً لثقلها على الواو كما جرى النحاة على القول...

وقد وردت كلمة «تراث» في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى : ﴿كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لمّاً، وتحبون المال حباً جماً﴾ (الفجر 17 ـ 20). وقد فسر الزمخشري عبارة «أكلاً لمّاً» بـ «الجمع بين الحلال والحرام»، وهذا هو معنى اللمّ، وبالتالي فمعنى ﴿تأكلون التراث أكلا لمّاً﴾ أنهم كانوا «يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم». فـ «التراث» هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه. أما كلمة «ميراث» فقد وردت في القرآن مرتين في عبارة ﴿ولله ميراث السماوات والارض﴾ (آل عمران : 180، الحديد : 10) بمعنى أنه «يرث كل شيء فيها لا يبقى منه باق لأحد من مال أو غيره» (الزمخشري).

أما في الفقه الإسلامي حيث عُنِي الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن (باب الفرائض)، فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة «ميراث» (بالإضافة طبعا إلى : ورث، يرث، وَرَّث، توريثٍ، الوارث، الورثة... الخ). أما لفظ «تراث» فلا نكاد نعثر له

على أثر في خطابهم... وأما في الحقول المعرفية العربية والإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة «تراث» بأي وضع خاص، بل إننا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

هذا، ويمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنه لا كلمة «تراث» ولا كلمة «ميراث» ولا أي من المشتقات من مادة (و.ر.ث) قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري ـ حسب ما نعلم ـ وهو المعنى الذي يُعطَى لكلمة «تراث» في خطابنا المعاصر. إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً : المال، وبدرجة أقل : الحَسَب. أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة «تراث» ومرادفاتها. فعندما يتحدث الكندي مثلا، في مقدمة رسالته المعروفة بـ «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم وضرورة الأخذ عنهم ـ في مجال العلم والفلسفة ـ لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة «تراث الأقدمين» بل يستعمل تعابير أخرى مثل «ما أفادونا من ثمار فكرهم»،[1] وبالمثل نجد ابن رشد في كتابه «فصل المقال» يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماما من كلمة «تراث» أو ما يرادفها. يقول مثلا : «فبيِّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدمنا في ذلك».[2]

هذا بالنسبة لنوع حضور لفظ «تراث» في الخطاب العربي القديم، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي. أما بالنسبة للغات الأجنبية المعاصرة التي «نستورد» منها، منذ بدء يقظتنا الحديثة، تلك المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغتنا وفكرنا، ترجمةً وتعريباً،

---

1) محمد عبد الهادي أبو ريدة، محرر، **رسائل الكندي الفلسفية**، 2 ج، طـ 2 (القاهرة، دار الفكر العربي، 1978)، ج 1، ص 32.

2) ابن رشد، «فصل المقال»، في **الكشف عن مناهج الأدلة**، وهذا الكتاب يقع ضمن مجموعة بعنوان : **فلسفة ابن رشد**، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة، المكتبة المحمودية التجارية، 1968)، ص.12.

وهي الفرنسية والإنجليزية بصورة خاصة، فإن كلمتي héritage و patrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي نحمّلها نحن اليوم لكلمتنا العربية : «التراث». إن معناهما لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يحيل أساساً إلى تركة الهالك إلى أبنائه. نعم لقد استعملت كلمة héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة «التراث الروحي»،[3] ولكن، حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيراً جداً بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة «تراث»، في الخطاب العربي المعاصر. إن الشحنة الوجدانية والمضمون الإيديولوجي المرافقين لمفهوم «التراث» كما نتداوله اليوم، تخلو منهما تماماً مقابلاتُ هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها.

وإذن فبإمكاننا أن نقرر، بناءً على ما تقدم، أن «التراث»، بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي «نستورد» منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. **إن هذا يعني أن مفهوم «التراث»، كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجهما.** فإلى هذا الإطار، وإليه وحده، يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.

## 2

الواقع أن لفظ «التراث» قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفاً مبايناً، إن لم يكن مناقضاً، لمعنى مرادفه «الميراث» في الاصطلاح

(3) Paul Robert **le petit Robert,** dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française ([Paris]): Société du nouveau littré. 1970).

القديم. ذلك أنه بينما يفيد لفظ «الميراث» التركة التي **تُوَزَّعُ** على الورثة، أو نصيب كل منهم فيها، أصبح لفظ «التراث» يشير اليوم إلى ما هو **مشترك** بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خَلَفاً لِسَلَفٍ. وهكذا فإذا كان الإرث، أو الميراث، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الإبن محله، فإن التراث قد اصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الإبن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر. ذلك هو المضمون الحي في النفوس، الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مُقوماً من مقومات الذات العربية وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها. ومن هنا ينظر إليها ـ إلى تلك الثقافة ـ لا على أنها بقايا ثقافة الماضي، بل على أنها «تمام» هذه الثقافة وكليتها : إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى : إنها في آن واحد المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية.

لقد عرّف أحد المؤرخين الألمان التاريخ بقوله : «إنه حاصل الممكنات التي تحققت»، وإذا كان هذا التعريف ينطبق على التاريخ الفعلي الواقعي، سواء السياسي منه والفكري، فإن التراث، في الوعي العربي المعاصر، لا يعني فقط «حاصل الممكنات التي تحققت» بل يعني كذلك «حاصل» الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق. إنه لا يعني «ما كان» وحسب، بل أيضا، ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون. ومن هنا اندماج المعرفي والإيديولوجي والوجداني في مفهوم «التراث» كما يوظف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

لماذا هذه الخصوصية ؟ لماذا هذا الاندماج ؟

لابد من الإشارة مجدداً إلى أن استعمال لفظ «التراث» بهذا المعنى الذي أبرزناه الآن استعمال «نهضوي»، فهو من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، وبالتالي فهو يستقي، كما قلنا، كل مضامينه

من الخطاب ذاته، أعني من ظروف النهضة العربية الحديثة، من طموحاتها وعوائق مسيرتها. ودون الدخول في تفاصيل سبق أن أبرزناها في بحث سابق،[4] نكتفي هنا بالقول إن التراث قد وُظِّفَ في الخطاب النهضوي العربي الحديث توظيفاً مُضاعَفاً : فمن جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من «التراث» والرجوع إلى «الأصول» ميكانيزماً نهضوياً، عرفته اليقظة العربية الحديثة كما عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ، ميكانيزماً قِوَامُه الانطلاق في العملية النهضوية من الانتظام في تراث والعودة إلى «أصول» للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به، والقفز بالتالي إلى المستقبل. ومن جهة أخرى كانت الدعوى نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله، وما تزال، تحدياتُ الغرب، العسكريةُ والصناعيةُ والعلميةُ والمؤسساتيةُ، للأمة العربية ومقومات وجودها، مما جعل تلك الدعوة إلى «التراث» و «الأصول» تتخذ صورة ميكانيزم للدفاع عن الذات. وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها آلية للدفاع أيضاً، وبالتالي، فعملية الرجوع إلى «الأصول» وإحياء «التراث» التي تتم، في الحالة العادية للنهضة، ضمن إطار نقدي ومن أجل التجاوز؛ إن هذه العملية قد تشابكت، في حالة النهضة العربية الحديثة، فاندمجت مع عملية الاحتماء بالماضي والتمسك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية، فأصبح «التراث» هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً وبالدرجة الأُولى من أجل تدعيم الحاضر : من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.

من هنا تلك الشحنة الوجدانية والبطانة الإيديولوجية، وأيضا النظرة الضبابية والسحرية معاً، التي تلابس مفهوم «التراث» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر،

---

4) محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر : صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟» ورقة قدمت إلى : ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي : الأصالة والمعاصرة، القاهرة 24 ـ 27 سبتمبر 1984، نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1985)، ص 29 ـ 58.

والتي تجعله، بالنسبة للذات العربية الراهنة، أقرب إليها من حاضرها : ليس موضوعاً لها، لا تمتلكه بل تستسلم له على صعيد الوعي واللاوعي معاً، لتجعل نفسها موضوعاً له.

## 3

كانت الملاحظات السابقة مركزة على شكل حضور «التراث» كمفهوم إيديولوجي في الخطاب العربي الحديث والمعاصر. وعلينا الآن أن نتعرف على شكل حضوره كـ «معرفة» في الثقافة العربية الراهنة.

يجب التمييز في هذا الصدد بين صورتين :

* هناك الصورة «التقليدية» التي نجدها واضحة لدى المثقفين المتخرجين من الجامعات والمعاهد «الأصلية»، كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس. إن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن «المعرفة» بالتراث بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية تقوم على منهج يعتمد ما سبق أن اسميناه بـ «الفهم التراثي للتراث»،[5] الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطابع العام الذي يميز هذا النوع من «المنهج» هو الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها. وهكذا فما يعاني منه هذا «المنهج» يتلخص في آفتين اثنتين : غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو «التراث يُكَرِّرُ نفسه»، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة. ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلا مع هذه الصورة التقليدية من المعرفة بالتراث فهي معروفة جداً.

---

5) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 2 (بيروت، دار الطليعة، [د.ت])، ص 18.

* وهناك إلى جانب هذه الصورة «التقليدية» صورة أخرى «عصرية» هي الصورة الاستشراقوية، نسبة إلى المستشرقين، ومن سار ويسير على منوالهم من الباحثين والكتاب العرب المعاصرين، وهي صورة تستحق أن نقف عندها قليلاً لجلاء مكوناتها والكشف عن إطارها المرجعي.

هناك جانبان في الاستشراق يجب استحضارهما معا :

□ الجانب الذي يتصل بالعلاقة، الصريحة حيناً، الخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، والذي يمكن الذهاب به بعيداً إلى الرواسب الدفينة التي تعود في أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام خلال القرون الوسطى والتي تؤسس كثيرا من المطاعن التي وجهها بعض المستشرقين إلى الفكر العربي الإسلامي، منكرين عليه كل أصالة بدعوى صدوره عن ما سموه بـ «العقلية السامية» التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم والفلسفة من جهة، واستسلامه للعقيدة الإسلامية التي تقوم عائقاً، حسب زعمهم، أمام التفكير الحر.. الخ، إلى غير ذلك من دعاويهم المزيفة المعروفة.

□ والجانب الذي يتصل بالشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية، التي كانت توجه من الداخل الباحثين الأوروبيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، مستشرقين وغير مستشرقين. لقد عرف الفكر الأوروبي خلال هذه الفترة - وهي ذات الفترة التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية - نشاطاً واسع النطاق يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة، وتجعل منه «التاريخ العام» للفكر الإنساني بأجمعه من جهة أخرى. وهكذا فـ «إذا كان مفكرو القرن الثامن عشر قد عملوا من أجل إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة ( = الغربية) فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدّى العملُ فيه من قبل مرحلةِ رسم المعالم العامة».[6] ومن دون شك فإن هذا الذي كان يتم في

(6 Emile Bréhier, **Histoire de la philosophie**, 2 vols. Paris : Alcan, [1960], vol. 1, fasc. 1, p. 2

مجال تاريخ الفلسفة كان يحصل في المجالات الأخرى للفكر الأوروبي الذي «تحققت فيه» أو بالأحرى حققت له «الوحدة والاستمرارية» هو وحده التاريخ «العام» و «الرسمي» للفكر الإنساني كله. أما مَا عَداهُ فهوامش، إنْ حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصراً مقوماً لهذا التاريخ العام، بل بوصفها «بِرَكاً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان.

نعم، لم يكن مؤرخو الفكر في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو القرن الحالي، يصدرون كلهم، مستشرقين وغير مستشرقين، عن رؤية واحدة ولا كانوا يعتمدون منهجاً واحداً بعينه. ومع ذلك فإنه لا اختلاف رؤاهم ولا تنوع مناهجهم ولا تضارب دوافعهم الشخصية، لا شيء من ذلك كان يخترق بهم الإطار الذي كانوا يتحركون داخله عاملين على تعزيزه وتقويته، إطار المركزية الأوروبية.

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي، الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك عن فكرة «التقدم» التي بلغت أَوْجَها عند هيغل حينما عبر عنها في مجال تاريخ الفلسفة بالقول «إن الفلسفة التي تكون آخر من يصل، هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها، ويجب أن تحتوي على المبادئ التي قامت هذه عليها»، إذا كان هذا المنهج التاريخي قد مارس بصراحة إمبرياليةً وهيمنةً على التاريخ بإبراز ما يريد والسكوت عما لا يريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كرد فعل ضده، لم تكن تمس أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وترسيخه، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا.

فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص والكشف عما كان مغموراً منها ـ سواء النصوص اليونانية أو اللاتينية ـ مما كانت نتيجتُه ظهورَ معطيات جديدة فرضت تعديل الرؤى «الشمولية»، أو التخلي عنها وتبني النظرة التجزيئية التي تجتهد من أجل رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث فيه

الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي راجت في أوروبا النهضة، هو المجال الأوروبي ذاته : اليونان والرومان والقرون الوسطى المسيحية.

أما المنهج الفرْدَانيّ أو الذاتَوِيّ الذي يرفض أصحابُه، في آن واحد، الشموليةَ التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي ويدعون إلى التعامل مع كل مُفكّرٍ على حِدَةٍ بوصفه شخصية مبدعة، وليس مجرد تعبير عن وسط اجتماعي أو لحظة تاريخية، فإنهم لم يكونوا يتعاملون هذا النوع من التعامل إلا مع أولئك المفكرين الذين كانوا ينظرون إليهم كأعمدة في صرح المركزية الأوروبية ذاتها.

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفكر الأوروبي طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن، هي ذاتها التي تقاسمت المستشرقين : فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» التي تعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتوية الذي «يتعاطف» مع هذا المفكر أو ذاك، ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بالإطار نفسه الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفكر الأوروبي، اطار المركزية الأوروبية : يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، من نجاحاته وإخفاقاته، وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا به.

وهكذا، فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شموليا» في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً «منحرفاً» أو «مشوهاً» للفلسفة اليونانية. وبالمثل يفكر في النحو العربي ومدارسه يوجهه هاجسُ ربْطِهَا بمدارس النحو اليونانية في الاسكندرية أو بِرْغام وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي، كما قد لا يتردّد في ربط الفقه الإسلامي، نوعا من الربط، بالقانون الروماني وما خلفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف. أما المستشرق المغرم بالتحليل الفيلولوجي، فهو عندما يتجه إلى الثقافة العربية الإسلامية، بنظرته التجزيئية، لا يعمل على رد فروعها وعناصرها إلى جذور

وأصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في رد تلك الفروع والعناصر إلى «أصول» يونانية، أو عندما تعوزه الحُجّة إلى «أصول» هندو أوروبية، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع «أول مرة» من بلاد اليونان. وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتوي فإنه، على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيات الإسلامية، كتعاطف ماسينيون مع الحلاج، أو هنري كوربان مع السهروردي، فإنه يبقى مع ذلك مُوجَّهاً من داخل إطاره المرجعي الأصلي، إطار المركزية الأوروبية، مشدوداً إليه، غير قادر ولا راغب في الخروج عنه، أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضره الأوروبي يتمسك بماضيه فيعيشه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية. وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب، من خلال تلك التجربة، باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق.

وإذن فالصورة «العصرية» الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كُتِبَ بأقلام المستشرقين أو ما صُنِّفَ بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، **صورة تابعة**. إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية. ولكن ماذا يبقى بعد ذلك ؟

هناك أخيراً صورة «عصرية» أخرى ماركساوية الادعاء أخذت تزاحم، منذ بضع سنين، الصورة الاستشراقوية لتراثنا. هذه الصورة الماركسوية تتميز عن سابقتها بكونها تعي تبعيتها لـ «الماركسية» وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا. إن «المادية التاريخية» التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية : إطار عالمية تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن

على صغيد المضمون والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم «من خارج» لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء.

4

التوظيف الإيديولوجي لمفهوم التراث، الفهم التراثي للتراث، الفهم «الخارجي» (الاستشراقي) للتراث، تلك أبرز العناصر الذاتوية التي تدخل في تشكيل حضور «التراث» كمفهوم إيديولوجي، في الساحة الفكرية العربية الراهنة. ونقصد بالعناصر الذاتوية، هنا ما تضيفه الذات إلى الموضوع حينما تتخذه موضوع معرفة، حينما تريد أن تعطيه معنى يحوله إلى كائن معرفي (وهذا انطلاقاً من الموضوعة القائلة إن موضوع المعرفة لا يصبح كائناً معرفياً إلاّ حينما تدخل معه الذات في حوار، في أخذ وعطاء. فالموضوع المستقل بنفسه، الخالي من أي معنى تضيفه عليه الذات، موضوع غُفْلٌ يدخل في دائرة المجهول).

يبقى بعد هذا أن نشير إلى العناصر الموضوعية التي تحدد وضع التراث ذاته.

5

سبق أن ابرزنا قبلاً أن المقصود بـ «التراث» كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو، بصورة أساسية، الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية : العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف... وعلينا أن نضيف الآن عبارة «قبل عصر الانحطاط»، ولكن

دون تحديد دقيق لبدايته، فمثل هذا التحديد يخضع في الخطاب العربي المعاصر لاعتبارات إيديولوجية. فالسلفي التقليدي يرى أن «الانحطاط» الذي يعني عنده «الانحراف عن سيرة السلف الصالح» بدأ «مع ظهور الخِلاَف»، أي في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان. وهناك من السلفيين المتشددين من يحصر فترة «السلف الصالح»، في عهد النبوة وحدها، ومنهم من هو أكثر تفتحاً فيجعلها مرتبطة بالخلفاء «الصالحين» دون تقيد بعصر معين. أما السلفيون الجدد، أما العصرانيون والقوميون، فقد يتفقون على أن عصر الانحطاط قد بدأ عملياً مع دخول الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة التراجع انطلاقا من هجوم التتر، ثم سقوط الأندلس، ثم قيام الإمبراطورية العثمانية.

ما يهمنا من كل ذلك هو اتفاق الجميع على أن «التراث» هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية مَّا، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة. ومن هنا ينظر إلى «التراث» على أنه شيء يقع **هناك**. فعلاً، ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجد إطارها المرجعي التاريخي والإبيستيمولوجي في عصر التدوين (القرن الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقفت آخرَ تموجاتِها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) أي مع انطلاقة النهضة الأوروبية الحديثة. وإذن فالتراث العربي الإسلامي ـ منظوراً إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقطَ إسنادٍ لها ـ هو إنتاج فكري وقِيَمٌ روحية دينية وأخلاقية وجمالية ...الخ، تقع **هناك** فعلا، أي **خارج** الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية بل أيضا بوصفها نُظُماً معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية... الخ. وبما أننا نعيش هذه الحضارة ـ على الأقل منفعلين إن لم نكُنْ مُسْتَلَبِينَ ـ ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لابد من أن نشعر ـ وهذا

ما هو حاصل فعلاً ـ أننا نزداد بُعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين **هناك وهنا** تزداد اتساعاً وعُمقاً. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه.

يمكن أن نلخص ما تقدم بالقول إن حضور «التراث» كمفهوم نهضوي، في الساحة الإيديولوجية العربية المعاصرة، يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن : **التناقض بين ثقل حضوره الإيديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه وبين بُعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا يعني أنه «تراث» غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.**

إنها نتيجة تضعنا مباشرة أمام مشكل المنهج في دراسة هذا التراث.

## 6

لقد تعرفنا على طبيعة الموضوع. فلنحدد إذن في ضوئها نوعية المنهج الذي نراه ملائماً.

لنبادر إلى القول إن كون مفهوم «التراث» يتحدد في التصور العربي الراهن بالتناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية يطرح على صعيد المنهج مشكلتين أساسيتين : مشكلة الموضوعية ومشكلة الاستمرارية. وبما أنه قد سبق لنا أن حللنا بشيء من التفصيل وجهة نظرنا في الموضوع (انظر مدخل كتابنا : نحن والتراث) فسنقتصر على استعادة خطوطها العامة.

**مشكل الموضوعية** بالنسبة لمنهجية البحث (العربي) في التراث تطرح نفسها على مستويين : مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، وهي

العلاقة التي تنسجها العناصر الذاتوية التي شرحناها. والموضوعية على المستوى الثاني تعني فصل الموضوع عن الذات. ثم مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، وتتحكم فيها العناصر الموضوعية التي ذكرنا، والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع. المستويان متداخلان تداخل العلاقات التي تنسج كُلاً منهما، ولكن مع ذلك لابد من الفصل، فصلاً منهجياً، بينهما وبالتالي لابد من التمييز بين خطوات ثلاث في البحث من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث :

**الخطوة الأولى** قوامها **المعالجة البنيوية**، ونقصد **الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا**. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص، كَمُدَوَّنةٍ، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجرى عليه حول محور واحد. هذا يقتضي مَحْوَرَة فكر صاحب النص ( = مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها). يجب التحرر من الفهم الذي تُؤَسِّسُهُ المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة. يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

**والخطوة الثانية** هي **التحليل التاريخي**. ويتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، **ربطه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية**. إن هذا الربط

ضروري من ناحيتين : ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجِينْيَالُوجِيَاهُ،(*) وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي : الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.

أما **الخطوة الثالثة فهي الطرح الإيديولوجي**، ونقصد **الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها، داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه.** إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه.

ثلاث خطوات متداخلة، ولكننا نعتقد أنها يجب أن تتعاقب بهذا الترتيب حين ممارسة البحث. أما عند صياغة النتائج فإن بيداغوجية الكتابة تقتضي، في المرحلة الراهنة على الأقل، الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكويني والطرح الإيديولوجي والانتهاء إلى الصرح البنيوي. تلك هي عناصر **اللحظة الأولى** من المنهج الذي نقترحه ونحاول تطبيقه :[7] لحظة الموضوعية أو تحقيق الانفصال عن الموضوع. أما **اللحظة الثانية** لحظة الاتصال به والتواصل معه فتعالج، كما أشرنا قبل، مشكل الاستمرارية.

ولكن لماذا الاستمرارية ؟

أولاً : لأن الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا «أخرجناه» عن ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيداً عنا، لا لنتفرج عليه تفرج الأنثروبولوجي في

---

*) سلسلة النسب = أصول = généalogie.

7) محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي** (بيروت : دار الطليعة، [د.ت.]، ج 1 : **تكوين العقل العربي**، ج 2 : **بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء) 1986.

منشآته «الحضارية» و «البنيوية»، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضا على صعيد التوظيف الفكري والإيديولوجي. وَلِمَ لاَ إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني ؟

## 7

اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث مازالت لحظة نهضوية، مازلنا نحلم بالنهضة. والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لابد فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث «الغير»، صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره، ضروري لنا فعلاً. ولكن لا كـ «تراث» نندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية، متجددة ومتطورة، لابد لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا. إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا. وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلاَّ بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها.

إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة وهما : الشرطين الضروريين لكل نهضة.

«التراث ومشكلة المنهج»، في الفضاء الفكري العربي المعاصر مسألة تؤول عند نهاية التحليل إلى قضية «النهضة ومشكلة العقلانية».

# مناقشة

**سعيد بنسعيد** : نحن متفقون، ولا يسعنا إلا أن نتفق، أننا إذا بحثنا في قواميس العربية القديمة وفي مقدمتها **لسان العرب**، كخزان لغوي، وكخزان معلومات، وإذا بحثنا في النصوص العربية الإسلامية القديمة كما قام بذلك الأستاذ الجابري وأشار إليه لا نجد ذكراً لكلمة التراث، وإذا وردت فهي بمعنى بعيد عن المعنى الذي ترد به الآن. أذكر مثالا آخر، إذا بحثنا في كتاباتنا العربية القديمة فإننا لا نجد كثيرا من الكلمات إلا إذا وردت من باب الصدفة وما أبعدها عن أن تفيد المعني الذي تفيده في حياتنا المعاصرة، مثلا، مفاهيم، مثل مفهوم الأمة، ومفهوم الوطن، بصفة خاصة، التي ترد في الاستعمال العربي المعاصر بمعنى، لا أقول مخالفاً ومناقضاً لما ورد عند القدماء، بل إن القدماء لم يكونوا يعرفونه بالمعنى الذي أفرزه الفكر الفلسفي السياسي المعاصر. عندما نقول بأن التراث يستعمل في خطابنا المعاصر استعمالا نهضويا، ويربط النهضة بالرغبة في وعي الذات، وخاصة باعتباره نوعاً من ميكانيزمات الدفاع عن الذات، فإن التراث بالنسبة للنهضة ولفكر النهضة وحتى لنا الآن، يلعب دوراً إيجابياً، عكس ما نعتقد، إذا ما أخذناه في جانبه الإيجابي، ولكن، ماذا أقصد بهذه الإيجابية ؟ متى بدأ الحديث عن التراث وبأي معنى ؟ لنقف عند الذين تحدثوا عن التراث أو تعاملوا مع التراث من المفكرين النهضويين العرب الأوائل، ولأذكر فقط، من بين الأمثلة، الطهطاوي وخير الدين التونسي، الذين نجد عندهم للمرة الأولى مفاهيم خلدونية ترد في خطاباتهم، فكيف حدث أن تسربت هذه المفاهيم إلى خطاباتهم ؟ وكيف عبروا عنها ؟ عندما يحدثنا الطهطاوي في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** يشاهد ما عليه الغرب من تقدم، ويربط سبب التقدم بوجود عدالة بمعناها السياسي، بوجود ديموقراطية، بوجود حرية، ويعلل سبب ضعف الشرق عموماً بوجود استبداد، وطغيان، بغياب الحرية، بغياب العدالة... وإذا أردنا أن نتقدم علينا أن نقتبس من هذا الغرب. ظهر مفهوم الاقتباس، ولكننا نجد أن الطهطاوي، وكل الجماعة التي أتت بعده، لم تأخذ بسِجِلٍّ واحد تريد أن تقتبس منه،

ولكنها أمسكت بسجل آخر، عندما طرحت السؤال ولو كان سؤالا خاطئاً أو مغلوطاً من أساسه : ماذا كان عند القدماء ؟ ماذا كان في تراثنا الحضاري العربي ؟ عند ذلك بدأت تقتبس من ذلك التراث، تبحث عند ابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهما.

لا يهمني الموقف هنا، لا أسميه ميكانيزم الدفاع عن الذات أو المغالاة في الدفاع عن الذات أو حتى دغدغة الذات أو البكاء على الأطلال، كل هذه الأوصاف أيّاً كان محتواها، لا يهمني، وما يهمني منها هو هذا الفعل الآتي ذو الدلالة السيكولوجية القوية، وهو أن هذا التراث جعل العرب أخيراً يعون أنهم منفصلون عن الماضي كماضٍ. فإذن، قبل الطهطاوي وهذه الجماعة، عندما كان العالِمُ أو المثقف يقرأ لم يكن لديه فرق بين ما قاله ابن عربي وبين ما قاله رجل معاصر له تماماً، لا فرق بين نصٍ جاهليٍ وبين نصٍ معاصرٍ له، فلا يشعر بأي تفاوت في الزمان وفي المكان، هو مندمج في ذلك التراث وقطعة منه، ولا يفرق بين وجود ماض ووجود حاضر. إنما في هذه اللحظة، وهذا هو الفعل الذي نربط من خلاله التراث بالنهضة، ساهم في ميلاد الشعور بوعي أن هذا شيء مضى.

□ □ □

**المهدي بنعبود** : بالنسبة للأستاذ الجابري أقول : إن سائر المفاهيم من تراث ومعاصرة وأصالة وثقافة، كلها مفاهيم جديدة جاءت كترجمات لكلمات غربية، وبعبارة أخرى، المغلوب تابع للغالب. الذي نخاف منه هو أن تسيطر علينا مفاهيم جاءت في وقت جفت فيه القلوب فلم تبق هناك عقيدة بحيث جاءت كلمة إيديولوجية ولم تبق كلمة إيمان. جاءت كلمة التزام ولم تبق كلمة شورى، جاءت كلمة ديموقراطية، إلى غير ذلك. من ناحية أخرى كلمة «Culture»أيضا جاء بها دلتاي ثم استعملها سَبنكْلير ثم أصبحت كلمة ألمانية Calture. ثم انتقلت إلى العالم اللاتيني والأنجلوسكسوني، ولكن Calture كان معناها، من قبل، زراعة فقط، فعندما تروج كلمة عقيدة تأتي كلمة ثقافة أو كلمة معاصرة أو أصالة إلى غير ذلك. وأيضا فيما يتعلق بالأصالة والمعاصرة Modernité، تعلمون أن الأوربيين أنفسهم أخذوا يحترسون من هذه الكلمة فشَارْلْ بُودْوَان، وهو من علماء النفس الميالين للفرويدية، عنده كتاب تحت عنوان أسطورة المحدثين Le mythe des modernes.

□ □ □

**محمد وقيدي :** العرض الذي تقدم لنا به الأستاذ الجابري أعتبره تلخيصاً لما سبق له أن كتبه في كتاباته المختلفة حول التراث وحول المنهجية فيها، ولذلك السؤال موجه إليه قصد زيادة توضيح بعض المسائل. طرح الجابري سؤال : ما العمل ؟ العمل هو أن لابد من النظر إلى التراث ككل، وأن نفصل التراث عن أنفسنا وهي لحظة منهجية مؤقتة ثم العودة إلى استثمار التراث.

السؤال : هل في أعمال الجابري هذا الفصل ؟ هل أعمال الجابري تنتمي إلى اللحظة المنهجية المؤقتة أم إلى لحظة الامتلاك والاستثمار أو أن هنالك، أكثر من هذا، تسابقاً بين لحظة الفصل التي هي لحظة منهجية ولحظة الامتلاك التي هي لحظة التأويل ؟ ثم فيما يخص المناهج التي ذكرها الجابري وقال إنها ترجع أساساً إلى الاستشراق، المنهج التاريخي، المنهج الفيلولوجي المنهج الذاتوي، المنهج الماركسي، الخ... أقول هذه المناهج ذُكرت وقدمت بعض الانتقادات وبعض الملاحظات ضدها ولكن السؤال هو : إلى أي حد يمكن في نفس الوقت الذي ننتقد فيه هذه المناهج أن نستفيد منها في تحقيق الشروط الثلاثة أو اللحظات الثلاث التي ذكرناها ؟

□ □ □

**حمادي :** أولا أريد أن أشير إلى قضية أساسية، ربما غابت عن هذه الندوة، وهذه القضية الأساسية هي أننا نتحدث عن منهجية ولكن من غير أن نكتشف نوعية العلاقة الموجودة بين المنهج وبين مجموعة من المصطلحات، باعتبار أن مجموعة المصطلحات هي التي يُبلور من خلالها المنهج. فما هي إذن حدود التقابل والتداخل بين هذه المستويات الثلاثة ـ النظرية، المنهجية، المصطلح ؟

قضية أخرى أقف عندها وأطرح استشارات وأريد من الأساتذة أن يوضحوا، إذا أمكن ذلك، هذه المسألة : ماذا نقصد بالتراث ؟ لماذا فقط نقصر مفهومنا للتراث ونحصره في الجانب النظري، في الجانب المكتوب ؟ ألا يتضمن التراث أيضا قسما آخر وهو القسم المسلكي، لماذا يغيب هذا الجانب المسلكي من تحليلاتنا عندما نتحدث عن هذا التراث. والجانب المسلكي لا أتحدث عنه هنا في جانبه العريض، ولكن في جانب ضيق جدا وهو الجانب المسلكي في علاقة المثقفين الأسلاف فيما بينهم ؟ هل كانت تلك العلاقات علاقات حوارية فيما بينهم، سواء تم هذا الحوار داخل التخصص الواحد أو كان هذا الحوار داخل تخصصات متعددة ؟

بعد هذا، أطرح ما هو المنهج الذي يمكن في إطاره أن نستقرئ سؤالنا الذي يخصنا، سؤالنا المنهجي، سؤالنا الذي يختلف عن سؤال الأسلاف ويختلف عن سؤال الأغيار، وكل سؤال لا يمكن أن ينفصل إطلاقاً عن المشكلة الوجودية، عن مشكلة المعيشة. إذا كان سؤال الأسلاف ينبجس بالأساس من نوعية السؤال الذي كان يطرح عندهم، وهو سؤال حاولت مختلف الاختصاصات أن تقدم مقاربة له، فسؤالنا لا يمكن أن يكون بالضرورة استنساخاً سؤال الأسلاف ولا يكون بالضرورة أيضا استنساخاً لسؤال الأغيار. كيف يمكننا أن نكتشف سؤالنا الذي يدل على هويتنا ويدل على خصوصيتنا ؟ في اعتقادي أن هذا السؤال، وربما هو الذي طرحه الأستاذ الجابري بصيغة ما العمل ؟ وربما هنا اختلف مع الأستاذ الجابري في هذه المسألة وأقول إن اكتشاف سؤالنا الأساسي سيتم من خلال مستويين من التعامل : تعاملنا مع التراث وتعاملنا مع الأغيار. بالنسبة لتعاملنا مع التراث لابد وأن نقوم بعملية مسح شامل لمختلف الاختصاصات من أجل أن نستقرىء آليات نوعين من المناهج : منهج الاختصاص الواحد مثلما يفعل الأستاذ المتوكل، مثلا، وغيره، والمنهج العام الذي يمثل القاسم المشترك بين مختلف التخصصات المتعددة. والمستوى الثاني هو أنه لابد من أن نقوم بعملية مسح شامل للمناهج المعاصرة، أي مناهج الأغيار، من أجل أن نكتشف سؤالنا ومنهجنا الخاص وبعدها تتميز الأشياء. أنا لا يمكنني أن أفحص تراثي إذا أغلقت بابي ونوافذي وظللت داخل تراثي، لابد من أن أنفتح على تجارب الشعوب الأخرى لأكتشف نوعية تعاملها ونوعية أسئلتها المنهجية التي طرحتها بخصوص تراثاتها، وهذا هو الذي يغيب في هذه المسألة وشكراً.

□ □ □

**عبد القادر الفاسي الفهري :** بخصوص مسألة التراث، والعموم والإبهام، وتصور بنية فكرية عامة في مقابل بنية محلية أو بنية مجال من مجالات الفكر أو الثقافة، أعتقد أن هناك بالفعل مشكلاً وهو مشكل نبهنا عليه نحن كلسانيين، وننبه عليه دائماً، وهو أنه حينما نستعمل أدوات إما منهجية أو صورية، أو إبيستمولوجية، نستعملها ونحن واعون، في نفس الوقت، كما بينت ذلك هذا الصباح، بأننا نتوخى النتائج العملية والواقعية في المشاكل التي نعيشها. وعمل اللسانيين المغاربة على اللغة العربية، الذي لم يقرأ ولم يوظف في كثير من النقاشات، والذي لم ينفذ، مع الأسف، إلى علم المثقف العادي، يبلور أنه لا يمكن أن نرقى إلى درجة من العمومية وإلى استخلاص النتائج بدون هذا العمل التحليلي الرصين، الأنيق، المتأني، الذي تحدثت عنه هذا الصباح في خطاب عام جداً، وأتأسف لذلك. ولكن عمل اللساني، بالدرجة

الأولى، ليس هو هذا، فاللساني يتحدث عن الإبستمولوجيا ربما ليتقرب من الفيلسوف، ولكن عمله شيء آخر، فهو بالدرجة الأولى يغير الإبيستيمولوجيا، ويخلق أنطلوجيا في أي وقت، ويخلق منهجاً. إنه كسائر العلماء صانع، إلى حد ما، لهذه الأدوات، وفي نفس الوقت، متجاوز لهذه الأدوات. إن هذا المشكل، إذا أسقطناه على مسألة التراث، يبرز القصور الذي يمكن أن يكون في التراث والهدف المتوخى من تطبيق هذا المنهج أو ذاك. ولقد سبق أن تعرضنا لذلك في إطار الدراسات اللسانية، وضمن من تعرضوا له بالخصوص الأستاذ المتوكل فيما عمله حول التراث اللساني العربي، وتعرضت له أنا أيضاً في عدد من الأعمال التي قمت بها وضمنها عمل نُشر في مجلة **تكامل المعرفة** [العدد التاسع وهو عدد خاص باللسانيات]، أصدرناه ولكن لم تقم الصحافة، مع الأسف، بالتغطية الضرورية له. في هذا العمل هناك تصور للتراث،أو على الأقل على عدة مستويات، نذكر منها نقطتين : سد الثغرات المفهومية التي توجد في التراث، وإبراز ما يمكن أن نسميه بالنمذجات الأولية في التراث وهنا نجد أن المنهج يتوخى هدفاً.

فيما سمعته من الجابري في دعوته إلى تعدد المناهج، لم أسمع **أولاً** الهدف المتوخى من تطبيق هاته المناهج، وفي نفس الوقت لم أسمع شيئا عن التصور الذي يمكن أن يكون التراث، وعن مجال البحث في التراث. ويمكن أن أقول إن هاته المناهج إذا تركناها هكذا وطبقناها على التراث، يمكن أن نصفها بأنها مناهج كشفية، بمعنى أنها تروم كشف ما يمكن أن يكون في التراث، وإذا خرجنا إلى المناقشة المنهجية للمناهج الكشفية أتساءل : هل يمكن أن نستعمل منهجاً كشفياً في قراءة التراث ؟ أجيب، لا. والأعمال التي أجيب فيها بالنفي، لن أكررها هنا لأنها منشورة.

**الشيء الثاني** الذي أجده مشكلا من الناحية المنهجية كذلك، بما أننا بصدد المنهجيات، هو الانتقال من مجال فرع إلى مجال يمكن أن يكون أعلى منه في السُّلّمِية، تلك السُّلّمِية التي عرفتها في الصباح، والتي يمكن بموجبها أن ننتقل وأن نقارن بين النتائج التي يمكن أن نصل فيها إلى مجال آخر يمكن اعتباره، في هندسة إبيستيمولوجية معينة أو في هندسة للمعرفة، فرعاً بالنسبة لمجال آخر.

الذي ألاحظه هو الحديث عن الكلية أو الشمولية، إذا أردنا أن نتحدث مثلا عن الفكر العربي من الناحية الواقعية، نجد هناك فكراً لغوياً وفكراً فقهيا إلى غير ذلك... قد يقال هناك تداخل، وتأثير، وقد يكون نفس اللغوي فقيهاً وعروضياً، ولكن مع ذلك هذا غير كافٍ لتبرير المنهج المبني على الكلية والشمولية. فإذا أخذنا ما يوجد الآن في العصر الحديث، مثلا في الولايات المتحدة، نجد نفس الأشخاص يكتبون في علم النفس وفي الرياضيات

وفي اللسانيات، وهذا لا يعني، مع ذلك، أنهم يكتبون بنفس المنهج، ولا يعني، بالضرورة، أنه إذا كان نفس الشخص فقيهاً وعروضياً فإنه يكتب بنفس المنهجية. قد يكون هناك تقاطع، ولكن لا يعني هذا قيام تماثل.

أشير إلى **مشكل آخر** وهو مشكل أهم، وربما سبقني إلى بعض منه الأستاذ محمد جسوس، ولكن قد نطرحه على مستوى ما يمكن أن نسميه بالفعالية أو المردودية. قيل إنه يمكن أن يتوخى من التراث انطلاقة النهضة. كذلك يمكن أن ننظر إلى التراث كعائق للنهضة. وهذا شيء ليس من باب التمني، ولا من باب عدم التمني ولكنه شيء موجود وفعلي، وهو أن التراث في كثير من الأحيان عائق لهاته النهضة وفي المجال اللغوي والمجال اللساني أتحدث عن تجربة. كانت الدعوة إلى التراث، في كثير من الأحيان، وما زالت، عائقاً للتطور وللتصور ولحل مشاكل اللغة العربية، فمشاكل اللغة العربية الفعلية يمكن أن نتحدث عنها وأن نقف عند ما يقدم لنا التراث من حلول لها إذا أردنا، مثلا، أن نضع كتابا مدرسيا، كتابا لقواعد اللغة العربية، فما هي الحلول التي يقدمها لنا التراث ؟ وما هي الحلول التي يمكن أن نستخلصها من اللسانيات الحديثة ؟ إذا أردنا أن نحل مشكل التعريب، وهو مشكل فعلي، ما هو التنظير أو ما هو المنهج الذي يمكن أن يأتي عبر التراث ؟ إن التراث في كثير من الأحيان يجعلنا نتأخر عن ظرفنا ونبقى دائماً في زمان التراث لا زماننا الحالي والمستقبلي. هناك تراجع وعدم ولوج التاريخ.

إذن، من هذه الناحية يمكن إبداء هذه التحفظات ولكن التحفظ الجوهري، في رأيي، قائم حول هاته المناهج التي تدعو إلى الفصل بين التراث وبين ما نعرف أو ما هو موجود اليوم من معلومات ومعارف داخلة من جميع القنوات، ومنها كذلك La désinformation أي المعلومات الخاطئة والزائفة. إن ما نعرف أو ما هو موجود اليوم من معلومات هو في بنيتنا شئنا أم كرهنا. فكيف إذن يمكن أن نتعامل مع التراث في تجرد عن هاته الأشياء ؟ لا أريد أن أشكك في إمكانية قيام عمل يصل إلى مستوى هذا الفصل ولكن حينما سأرى عملا يقرأ بالفعل التراث قراءة علمية سأتفق معه في هذا المجال. ولكن إلى حد الآن لم أره.

□ □ □

**بنسالم حميش** : الإخوة الذين تقدموا بعروضهم هم من الباحثين المحنكين، ولاريب في أن لهم تجربة ومعاناة مع المنهج، فكان، إذن، الهدف هو فتح إطار للسيرة الذاتية الفكرية يتحدث فيه كل واحد من هؤلاء الإخوة عن تجربته مع المنهج والمنهجية والمناهجية الخ...

ربما الأستاذ الوحيد الذي قام بهذه المحاولة هو العروي وإن كان موضوع بحثه ليس مطابقاً تماماً لما قال به. فموضوعه كان مغرياً «المنهجية بين الإبداع والاتباع». في حين أنكم لاحظتم أن هاتين الكلمتين لم تردا ولو مرة واحدة في خطابه، أما مداخلة الأستاذ الجابري «التراث ومشكل المنهج»، فهي طبعاً حول التراث، وهنا حدث ولا حرج. كنا ننتظر أن ينكب البحث على بلورة المنهج وبالأخص، بلورة علاقة الأستاذ الجابري، وهو محنك في هذا الميدان، بالمنهج. قال، وباقتضاب سأحاول تتبع ما قاله، «المادة وطبيعة المادة تفرض منهجها»، هنا نتذكر هيجل الذي قال بأن المنهج الجدلي يُستقى من طبيعة التغير ومن طبيعة الحياة نفسها التي عنوانها وقانونها السيرورة والتغير. فإذا كان الأمر على هذا النحو، وإذا كانت كل مادة مادة من حيث خصوصيتها، ومعطياتها الذاتية، تفرض منهجها، فما الفائدة إذن من وراء التحدث عن المنهجية ؟ ثم قال شيئاً آخر، فيما يخص مفهوم التراث، وهو أننا في اللغات الأجنبية لا نجد مرادفاً لمفهوم التراث، وأن هذا المفهوم يكاد يكون منعدماً أو فقيراً، هذا في حين أننا نجد، طبعاً، ليس كلمة Patrimoine ولكن كلمة culture أو كلمة Epistimé وكلها يمكن أن تترجم بها كلمة «التراث». وقال كذلك بأن هناك شحنة وجدانية تربطنا بهذا التراث كأن أوربا تفتقد إلى الوجدان وتفتقد إلى الروابط العاطفية التي من شأنها أن تربطها مع ماضيها ومع تراثها.

كما قال الجابري كذلك أن لمفهوم التراث مضامين إيديولوجية وظيفتها مقاومة التخلف والطغيان الأجنبي. لاحظوا معي وانظروا إلى أي مدى وإلى أي حد يتسرب الهم الإيديولوجي حتى في حديثنا عن المنهج وعن المنهجية ! في تراثنا القديم التقليدي هناك حسب العرض، منهج المِلَل والنِّحَل ومنهج الطبقات، هو الروح النقدية، في حين أنكم تقرأون في كل كتب المِلل والنِّحل والفرق روحاً نقدية بمعنى سجالية، واحتجاجية، هناك إذن، معنى ما، أو ممارسة ما للنقد عبر السجال أو الاحتجاج.

كذلك نفى الباحث عن هذه الكتابات النظرة التاريخية، وربما قد نوافقه على هذا إلى حد ما. فعلا، المنهج بهذا المعنى جزء لا يتجزأ من التراث نفسه.

ومتكلماً عن المناهج الحديثة، قال بأنها متأثرة بالاستشراق وسرد ثلاثة مناهج : هناك المنهج التاريخي، المنهج الفيلولوجي، ثم المنهج الذاتوي، ليس هناك مجال للتدقيق في هذه المناهج، ولكن أثير سؤالا فقط فيما يخص ماسينيون، أو المنهج الذاتوي الذي يأخذ به كذلك كوربان. وأعتقد، أنكم إذا قرأتم أطروحة ماسينيون الضخمة حول الحلاج سترون أنه لا يستعمل فقط ما أسماه الأستاذ الجابري بـ«المنهج الذاتوي» بل يستعين كذلك بالمنهج التاريخي، لأنه كان لابد من وضع تاريخ للحلاج ولعصره ولمقتله إلى غير ذلك، ثم كذلك،

بالمنهج الفيلولوجي. إذن، هناك تداخل وتداخل جدلي أكيد وضروري بين هذه المناهج حتى يمكن لباحث كماسينيون أن يقوم بالعمل الجبار الذي قام به. وبالنسبة للمنهج الماركسي، تحدث الأستاذ الجابري عنه وأضافه إلى المناهج الأخرى التي تكلم عنها وقال : إن كل هذه المناهج هي محكومة بالمركزية الأوربية. البارحة ـ إذا كنتم تتذكرون ـ لاحظت عند الأستاذ العروي وهْمَ الفلسفة كخصم، وهنا نلاحظ كذلك الآخر، أو **وهْمَ الآخر** وقد تحول إلى خصم وخصم عنيد وحاضر دوماً وأبداً. فالشيء الذي يمكن أن نقوله باختصار حول المنهج الماركسي (وهذا موضوع يعني حبراً على ورق في التذييل على الطبعة الثالثة لرأس المال)، هو مايقول ماركس، هذا الضجيج حول المنهجية والمناهجية لَهُوَ، في بعض الحالات، من فائض الحديث والكلام. وقال فقط بأن هناك منهجين يأخذ بهما : المنهج الجدلي عندما يكون بصدد جمع المعارف : أي على مستوى التنقيب والبحث، ولكن عندما يطلب منه أو يطلب من نفسه أن يعرض نتائج أبحاثه واستباراته وبحوثاته وتنقيباته، هنا طبعاً، لابد وأن يأخذ ـ ولكل مقام مقال ـ بالمنهج البنيوي، أي أن يعرض والعرض طبعاً يفترض التنظيم والبنية.

إذن، في الجملة، شعرت بأن هذ العرض الذي قدمه الأستاذ الجابري إنما هو عرض وصفي مؤداه أنه بقدر ما كان الأسلاف ينخرطون في مناهجهم، كما أقر هو بنفسه، بقدر ما أصبح المحدثون يدعون إلى المنهجية الكلية، التعددية، أي في حقيقة الأمر إلى لا شيء في ذاته، أو إذا شئتم إلى إعادة إنتاج النشاط المفضل لدى المفكرين القدامى؛ أي التلفيق أو في أحسن الأحوال التوفيق.

فالسؤال، إذن، وهذا ما يهمني شخصياً وما أريد أن استجليه هو أن أسأل الأستاذ الجابري : ما هو منهجه ؟ وما هو وجه الجدة والأصالة في منهجه، بمعنى آخر، بما أنه أعلن وقال في كتابه الأخير بأنه يتحيز للعقل فهنا كذلك ينتظر منه أن يتحيز لمنهج مَّا بعينه.

□ □ □

**أحمد أبو حسن** : في البداية سأتوجه إلى الأستاذ الجابري فيما يخص طرح مشكلة الفصل، وأظن أنها من أعوص المشاكل في التعامل مع التراث، وأذكر أن الأستاذ الجابري في مشروعه لمواجهة التراث، قال بأن هناك دعوة لإعادة التدوين، ثم أيضا، طرح بالأساس في نهاية العرض ما سمّاه بمستوى الفصل بين الذاتي والموضوعي. نحن نعلم جيداً في الفكر العربي الحديث أن هذا السؤال يدخل في إطار الأسئلة التي طرحها الفكر النهضوي أي بمعنى

سؤال النهضة. هذا شيء أساسي، وأنه مازال قائماً. فحينما وصل إلى الطريقة التي يمكن أن نقوم بهذه العملية وهو يدرك جيداً صعوبة هذا الفصل اقترح وسيلة سماها «تأطير هذه الشحنة التي لها علاقة بالذات» فالسؤال الذي تبادر إلى الذهن : هل هذا التأطير تأطير علمي، فقط، أم أنه تأطير له علاقة بالتاريخ، له علاقة بسيرورة المجتمع العربي الحديث ؟ ونحن نعرف كذلك أن مثل هذا السؤال أو مثل هذه الدعوة أيضاً، عرفت في بداية هذا القرن عند بعض المفكرين، وطرحوا نفس الإشكال، ثم كانت هناك محاولة التخلي مرحلياً أو جزئياً عن هذا الهم الذاتي، عن العواطف وغير ذلك، ولكن سرعان ما تبين أن هذه الدعوة العلمية البحتة لن تؤتي نتائجها بل نتائجها في الثلاثينيات كانت عكس ذلك. وأظن أن الأستاذ الجابري يفصم جيداً هذه السيرورة وخاصة تلك التي عرفتها المرحلة الليبرالية في مصر التي لا نقول بأنها تشبه نفس المحاولة، ولكن هناك بعض المؤشرات التي يمكن أن نقاربها بنفس هذه المرحلة.

السؤال في النهاية : هل هذا الفصل والتأطير هو تأطير علمي فقط أم أن هناك ما هو أكثر وأكبر وأن هذا المعوق التاريخي من الصعب أن نجد له ضوابطه العلمية ؟

□□□

**أحمد العلوي** : سأحترم شروط المحاضرات ولن ألقي عرضاً، بل سأقدم ما يلزم بعض الاستفسارات. وبما أن بعض الإخوان الذين تقدموا تحدثوا عن التراث وهاجموه، بحيث يمكن لهذا التراث ألا يهاجم في هذه الكلية خمس سنوات مقبلة ثم يبقى مع ذلك مضروباً إلى رأس أو إلى أخمص قدميه. أنا لا أؤيد التراث ولا غير التراث، ولكن أتساءل، وأضع السؤال التالي : منذ قرنين انفتحت البلاد الإسلامية والعربية أمام الغرب وتعرضت لحمام غربي وهذا الحمام الغربي لن يفضي أبداً إلى التقدم. فالدليل التاريخي هو بجانب التراثيين، وإن كنت محايداً في هذه القضية لأنني إذا شئت أن أعرف التراث فالتراث في نظري هو القرآن وكلام محمد ﷺ لاغير، ومع ذلك فإن التراثيين يبدو لي أنهم غالبون في هذه المسألة بهذه الحجة التاريخية. لأن هذه النهضة لم تعد نهضة، ولكنها عادت نهضات وسقطات. إذن، فالدليل التاريخي يبرهن أن متابعة الغرب أمر لا يؤدي إلى التقدم بل يؤدي إلى التخلف من الخلف. لأنه إذا صح أن يُسمى أصحابُ التراث بالسلفيين فإنه يصح أن يُنعت أتباع الغرب بالخلفيين، لأنهم يدعوننا لأن نتبع مسائل في الغرب لا يقوم الدليل عليها أبداً. بل إن هي إلا طائفة من الألفاظ المستجدة القائمة في إطار سياقات مناظرية مستقلة بحيث الذي يلزم هو إقامة مناظرات علمية أو قيام سوق مناظرية في البلاد العربية والإسلامية مستقلة عن المناظرة

القائمة في الغرب منذ أربعة قرون، لأن المناظرة العربية توقفت منذ أربعة قرون فيجب أن تستأنف بألفاظ عربية. وفي الصباح أو البارحة نبه بعض الإخوان إلى أن الواقع يبنى بناء عقلياً وأن نظر الإنسان يتعلق بهذه البناءات العقلية أو Le donné construit، البناء العقلي ليس إلا خيالاً لذلك فالدعوة التي تناسب البلاد العربية الإسلامية هي أن يمارس العرب العمل الخيالي وأن لا يتركوا العمل الخيالي ممارساً في جهة الأدباء والشعراء بل على العلماء والمشتغلين بالعلم أن يتخيلوا أبنية عقلية بألفاظهم العربية. وقضية العقل تجرني إلى مناقشة قضية أشار إليها الأستاذ الجابري وهي أن التراث غير متجانس، وأنا أوافقه على هذه القضية وأربط كلامي السابق بما حصل عند العرب المسلمين القدماء مثلا، الدعوة إلى متابعة الغرب تشبه الدعوة التي أيدتها السلطات الحاكمة في بغداد بخصوص نقل العمل أو العلم اليوناني. أعتقد في خصوص التراث الذي ينبغي أن يُنتبه إليه هو الجانب المغلوب في هذا التراث الذي غُلب بإدخال التراث اليوناني وأقصد الجانب الذي كان يستعمل الخيال لا العقل، الخيال بمعناه الشريف والذي استمر في كتابات مختلفة لا شأن لها اليوم بحيث فاشستية العقل التي سادت منذ عهد المأمون هي التي أدت في حقيقة الأمر إلى توقيف المناظرة العربية، ولو أن المناظرة العربية العالمية الكلية التي فتحها الرسول في أول الأمر استمرت بألفاظها، لما توقفت المناظرة، ولكن دخول العنصر العقلي المجرد المستقل عن الخيال في تاريخ العرب هو الذي أوقف هذه المناظرة.

□ □ □

**محمد عابد الجابري** : ليست لدي ردود، لأننا هنا لا في مقام الرد على بعضنا ولكن في مقام تبادل الآراء والاستماع إلى وجهات النظر. سأكون موجزاً للقول، ولذلك لن أستعمل خطاباً برهانياً ولا احتجاجياً، إنما سأستعين بصورة بيانية تلخص ما أريد أن أقوله. طرح الأستاذ أبو طالب سؤالاً مهماً جداً عندما قال : ما هو المجال الزماني في مفهوم التراث ؟ أين يبتدئ التراث وأين ينتهي ؟ ألسنا نحن أيضا، ننتج أو نورث ؟ وتشاء المناقشة أن يأتي الجواب من الأستاذ جسوس، ولو ضمنيا، عندما طرح : لماذا الاهتمام بالتراث ؟ فأجاب لأننا يتامى، وعبر تعبيراً فيه مزحة وقال : «نحن أولاد الحرام». أعتقد، فعلاً، أن المشكلة هي أننا في حالة البحث عن «حالة مدنية» يسجل فيها الأب وتكون فيها ورقات لتسجيل الأبناء، وأعتقد أن مجهوداتنا كلنا، سواء كلسانيين، أو كبلاغيين، أو كمؤرخين، أو كأدباء أو كفلاسفة، هي أننا نبحث عن صيغة تمكننا من «دفتر الحالة المدنية» التي لابد فيها من أب، ولابد فيها من ورقات تضبط النسب، ولو أن ابن خلدون يقول إن النسب وهمي، في سلسلة النّسب المتعلق بالدم، ولكن فيما يتعلق بالنسب الثقافي أعتقد أنه أقل وهمية.

# فهرس

رمت «مناظرة المنهجية» إلى إبراز غِنَى العمل المنهجي في مجالات الأَدب والعلوم الإنسانية، وهو غنى لا يقيده شيء خارج الالتزام بالروح العلمية والأسس المنهجية العامة. فنحن نعيش، كما قيل، مرحلةً تعدُّديةً لا يستطيع فيها أيُّ منهاج أن يزعم لنفسه السيادة والتفرد بأي مجال. ولا شيء يحول بين الباحث في هذا الميدان المعقد المتنوع وبين أن يسلك أيَّ طريق يتيح له بلوغ غايته في الفهم والتفسير والقدرة على توقع الظاهرات.

□ □ □

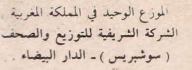
لقد خصصت هذه الحلقة الأُولى للمنهجية في الفكر العربي القديم موضوعاً وممارسةً: موضوعاً لأن هذا الفكر غنيٌّ في مضمونه الابستيمولوجي. وإذا ما عُرفت أو دُرست بعض جوانب هذا المضمون فقد بقيت جوانبُ أخرى في حاجة لأن تبرز أو أن تُعمَّق دراستها. ثم ممارسةً لأن ثلة من الباحثين عندنا حاولوا أو أقدموا على تطويع مناهج حديثة في دراساتهم للفكر العربي من أجل استجلاء سماته وتحديد مكانته في تسلسل الفكر العالمي والتطور الحضاري.

جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية

24 درهماً







الموزع الوحيد في المملكة المغربية
الشركة الشريفية للتوزيع والصحف
( سوشبريس ) ـ الدار البيضاء .